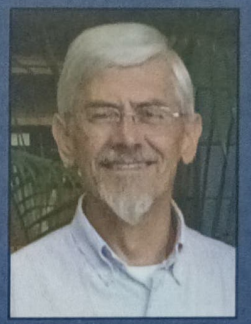
Frei Clodovis M. Boff, OSM

Escatologia

Breve tratado teológico-pastoral

AM
EDITORA
AVE-MARIA



Frei Clodovis Maria Boff, frade da Ordem dos Servos de Maria (OSM), nasceu em Concórdia, Santa Catarina, em 1944. Dedica-se atualmente à produção teológica e ao magistério. É professor de graduação e pós-graduação em teologia, professor de mariologia social e autor de vários livros no campo do método teológico, da pastoral, da espiritualidade e da mariologia.

Por esta editora publicou também *Dogmas marianos: síntese catequético-pastoral.*

Frei Clodovis M. Boff, OSM

Escatologia

Breve tratado teológico-pastoral

EDITORA
AVE-MARIA

© 2012 by Editora Ave-Maria. All rights reserved.
Rua Martim Francisco, 636 – 01226-000 – São Paulo, SP – Brasil
Tel.: (11) 3823-1060 • Fax: (11) 3660-7959
Televendas: 0800 7730 456
editorial@avemaria.com.br • comercial@avemaria.com.br
www.avemaria.com.br

Printed in Brazil – Impresso no Brasil

ISBN: 978-85-276-1354-5

Capa: Bruno Dias
Imagem da capa: O Juízo Final (Michelangelo)
1. ed. – 2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Boff, Clodovis M.
Escatologia: breve tratado teológico-pastoral / Clodovis M. Boff.
São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012. 152 p.

ISBN: 978-85-276-1354-5

1. Escatologia I. Título

12-0137 CDD 236

Índice para catálogo sistemático:
1. Escatologia 236

Diretor Geral: Marcos Antônio Mendes, CMF
Diretor Editorial: Luís Erlin Gomes Gordo, CMF
Gerente Editorial: J. Augusto Nascimento
Editor Assistente: Valdeci Toledo
Revisão: José Joaquim Sobral e Ligia Terezinha Pezzuto
Diagramação: Ponto Inicial Design Gráfico e Editorial
Produção Gráfica: Carlos Eduardo P. de Sousa

CLARET PUBLISHING GROUP

A Editora Ave-Maria faz parte do Grupo de Editores Claretianos (Claret Publishing Group).
Bangalore • Barcelona • Buenos Aires • Chennai • Macau • Madri • Manila • São Paulo

DOM MOACYR JOSÉ VITTI, C.S.S.,

Por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica,
Arcebispo Metropolitano de Curitiba

"IMPRIMATUR"

Dom Moacyr José Vitti, C.S.S., Arcebispo Metropolitano de Curitiba, após ler os escritos do Frei Clodovis M. Boff, O.S.M., **"ESCATOLOGIA: BREVE TRATADO TEOLÓGICO PASTORAL"**, aprova a publicação do mesmo.

Os escritos situam-se na mais lídima doutrina da Igreja.

Dada e passada nesta cidade arquiepiscopal de Curitiba, sob o nosso Sinal e Selo de nossas Armas, aos 22 de maio de 2012.

DOM MOACYR JOSÉ VITTI C.S.S. · ARCEBISPO METROPOLITANO DE CURITIBA

Dom Moacyr José Vitti, C.S.S.
Arcebispo de Curitiba

SUMÁRIO

Apresentação 9

Introdução: fundamentos 11

I. Fundamentos antropológicos: seremos em base ao que somos 11

II. Fundamento cristológico da escatologia: o ressuscitado 26

Escatologia individual 31

I. Morte 31

II. Juízo particular 59

III. Purgatório 64

IV. Céu: plenitude do desejo humano 74

V. Inferno: absoluta frustração 91

Escatologia coletiva 107

I. Embate final 107

II. Segunda vinda de Cristo 112

III. Ressurreição dos mortos 113

IV. Juízo universal 124

V. Fim do mundo 129

VI. Renovação da criação 134

VII. Vida eterna 139

Bibliografia 149

APRESENTAÇÃO

Com este livreto não tenho outra intenção senão a de contribuir para aumentar a esperança do Povo de Deus nas inefáveis realidades que o esperam a partir das promessas divinas.

Daí seu tom bíblico, didático, pastoral e espiritual. Dei-lhe também um caráter aberto, com referência a outras religiões e com algumas citações de caráter literário.

Não pretendo aqui apresentar nada de original. Retomo apenas a grande doutrina da esperança cristã, que é por si só original bastante para dispensar quaisquer outras novidades.

Existem à mão bons tratados de escatologia, a maioria dos quais defendem a escatologia da "ressurreição na morte", em moda ainda hoje nos meios acadêmicos. Quero aqui me distanciar desta escatologia que julgo teologicamente errônea e "não pastoralmente correta", e recuperar a tradicional escatologia do estado intermediário entre a morte pessoal e a ressurreição dos mortos.

Nessa linha, recupero também a bela e preciosa ideia de "alma" e sua relação tensa, problemática, separável e finalmente reconciliável com o corpo. Por isso é que me deterei um pouco mais sobre a questão da morte e de sua superação.

Abordo também a questão controversa da "eternidade do inferno", buscando dar-lhe uma solução clara e consentânea com a grande tradição da fé.

Neste pequeno livro, quero também pôr em destaque o aspecto dinâmico da vida eterna em base ao conceito de "evo" ou tempo-eternidade. Este conceito, resgatado, permite entender que na outra vida continuam a "acontecer coisas". Haverá ainda história e estórias, se bem que de outro gênero. Será uma história ao mesmo tempo venturosa e aventurosa.

Numa cultura espiritualmente desnutrida, mas sequiosa de espiritualidade, como é a nossa, a teologia precisa não tanto avançar horizontalmente e dizer coisas novas, quanto mergulhar em profundidade nas verdades perenes da fé, para redizê-las a uma humanidade cansada de novidades e sedenta de verdade.

Só a verdade é sempre nova. Só ela nutre a alma e a liberta. E que é a escatologia senão a Pátria da Verdade, finalmente desvelada no rosto do Pai e do Filho e do Espírito Santo?

INTRODUÇÃO: FUNDAMENTOS

Nesta introdução poremos os fundamentos da escatologia: um fundamento natural, que é o próprio homem, e um fundamento sobrenatural, que é Cristo. O homem é pergunta pelas realidades últimas; e Cristo é sua resposta.

I. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: SEREMOS EM BASE AO QUE SOMOS

1. O termo "escatologia" e seu significado elementar

"Escatologia" é uma palavra que vem do grego *éschaton* que significa "último". É o tratado teológico relativo às realidades últimas, aquelas que dizem respeito ao destino seja do ser humano, seja de toda a criação. As que se referem ao ser humano individual são: a morte, o juízo particular, o purgatório, o céu e o inferno. Já as realidades coletivas últimas são: o embate final, a segunda vinda de Cristo, a ressurreição dos mortos, o juízo universal, fim e renovação do mundo e a vida eterna. Na tradição clássica levam o nome de "novíssimos", superlativo que em latim significa as coisas "mais recentes" e, por isso, "últimas".

Os dois grandes Símbolos da fé, o apostólico e o niceno-constantinopolitano, trazem o essencial da escatologia. Professam quatro grandes verdades escatológicas:

1) a ***segunda vinda*** de Cristo: "de onde há de vir..." se diz no Símbolo apostólico; "e de novo há de vir em sua glória", no segundo Símbolo;

2) o ***juízo final***: "(há de vir) para julgar os vivos e os mortos" se diz no Símbolo apostólico; "para julgar os vivos e mortos", no segundo Símbolo. Céu e inferno, incluindo o purgatório, como resultado do julgamento, aqui são apenas evocados;

3) a ***ressurreição*** geral no fim dos tempos: "a ressurreição da carne" é confessada no primeiro Símbolo; "espero a ressurreição dos mortos", no segundo Símbolo;

4) "e a ***vida eterna***": assim reza o primeiro Símbolo; "e a vida do mundo que há de vir", o segundo Símbolo.

2. A escatologia na cultura atual

Como a sociedade de hoje vê a questão dos fins últimos? A tendência da cultura moderna é privilegiar o tempo histórico (temporalismo) e não a vida "depois da morte"; a terra (terrenismo) e não o céu. Dando as costas ao futuro escatológico, as sociedades modernas se concentraram na construção do futuro histórico.

Contudo, nas últimas décadas – tempos "pós-modernos" ou "tardo-modernos" – é a própria ideia de futuro histórico ou de utopia que entrou em crise. Poucos hoje sonham com o "Socialismo" e menos ainda com a "Era de Aquarius".

Mais: está em crise a própria ideia de "fim último". Os únicos fins que se conhecem são os fins curtos e imediatos. É o hedonismo ou o presentismo de quem diz: "Comamos e bebamos porque amanhã morreremos" (1Cor 15,32).[1] Fica, por conseguinte, obscurecida a ideia do "destino último" e, portanto, do "sentido da vida". Estamos na era do relativismo e do niilismo, que dele decorre.

Esta é a cultura hegemônica, a que ainda predomina na academia e na mídia. Na sua raiz está o secularismo ou o ateísmo como estilo de vida. É comportar-se "como se Deus não existisse" ou viver sob o

[1] Cf. **Concilium**, nº 282 (1999/4): "A fé numa sociedade de gratificação imediata". Debate-se aí a teoria de Gerhard Schulze, que reflete sobre o neo-hedonismo da moderna sociedade de consumo.

signo da "morte de Deus" (Nietzsche). Claro: isso só pode levar ao niilismo, enquanto, numa perspectiva sem Deus, tudo termina com a morte, tudo vai finalmente para o nada.[2] Basta ouvir duas vozes: a do jurista do III Reich: "No fim de tudo, fala a morte: 'Basta!'" (C. Schmitt); e a de um conhecido jornalista italiano : "Fecharei os olhos sem saber por que os abri" (I. Montanelli).

Apesar disso, a cultura das grandes maiorias continua religiosa. O povo, em geral, pensa ainda numa perspectiva transcendente da vida. Esta é vista à "luz da eternidade". Efetivamente, o povo não se conforma e nem se conformará nunca que tudo termine com a morte. Reza pelos mortos e se interessa pelo seu destino derradeiro.

Não são apenas as grandes massas de hoje, mas, sobretudo, as de ontem, que são e continuam religiosas. A humanidade inteira, em todas as suas expressões culturais, sem exceção, sempre foi religiosa e sempre se interessou pelo além e sempre o postulou. Ela nunca se conformou com a morte, mas sempre acreditou em sua superação numa outra vida. Isso foi amplamente provado por historiadores e antropologos.[3] Para todas as culturas, o homem é um "ser-para-a-vida", um "ser-para-a-imortalidade". Para todas elas, a morte do ser humano não é natural, mas pena. Essa intuição humana corresponde ao que a fé revelada confessa e esclarece: a morte é fruto do pecado (cf. Rm 5,12; 6,23).[4]

[2] Estamos aprontando, para publicação, um estudo alentado sobre a "questão do sentido" ou o "niilismo".

[3] Cf. a síntese de K.-H. OHLIG, "A 'superação' religiosa da morte na história da humanidade", in **Concilium**, nº 318/5 (2006), p. 610-620. Ver os 3 volumes de documentação de E. MATTISEN, **Das persönliche Überleben des Todes** (a sobrevivência pessoal além da morte), de Gruyter, Berlin 1961.

[4] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** I-II, q. 85, a. 5 e 6; II-II, q. 164, a. 1; assim como *De Malo*, q. 5, a. 4 e 5, mostrando que a morte não é natural, mas fruto do pecado. De fato, a morte biológica é natural somente do ponto de vista racional abstrato, filosófico ou científico que seja. Do ponto de vista teológico, isto é, considerada no concreto do plano de Deus, que nos "programou" para a vida eterna, a morte não é natural. E é, de resto, assim que é sentida por todo mundo, embora nem todo mundo consiga esclarecer tal experiência, a não ser os que aceitam a Revelação, que fala da queda primitiva e da ressurreição. Os outros podem ter, no máximo, intuições vagas e confusas desse enigma.

Foi só a moderna cultura europeia, e apenas durante um século e meio (desde Feuerbach), que pretendeu ter feito a grande descoberta, de que aquilo tudo era ilusão e que o homem era um "ser-para-a-morte" ou "ser-para-o-fim".[5] Em verdade, quem caiu assim na ilusão fora a própria modernidade presunçosa e niilista. Felizmente, a ilusão secularista se reduziu, como vimos, a um breve parêntesis histórico e se limitou a uma pequena área do mundo: a Europa ocidental.

O que houve, de fato, com a modernidade, foi um estreitamento fatal da razão, uma verdadeira *capitis diminutio*. Falou-se no "eclipse de Deus" (M. Buber, S. Acquaviva). Mas o eclipse está passando e o sol volta a brilhar. De fato, nas últimas décadas, mesmo entre as classes cultas, que até ontem se confessavam ateias ou agnósticas, reemerge hoje, com muita força, a questão religiosa. Há uma busca geral por espiritualidade, uma nova fome e sede de Deus. Com a falência das ideologias, cresce o interesse pelas questões espirituais e, com elas, pelas que se referem ao sentido último da pessoa e do universo.[6] A escatologia volta à ordem do dia.

A fé cristã volta a abrir os horizontes da esperança, em que se vê reavivar a aurora imensa das realidades escatológicas, contrastando fortemente com as luzes precárias que a cultura secularista acendeu na "noite do mundo". O que nos espera é a glória do "dia eterno". "O que os olhos jamais viram, nem os ouvidos jamais ouviram e o coração humano nunca imaginou: é isso que Deus preparou para os que o temem" (1Cor 2,9).

[5] Cf. M. HEIDEGGER, **Ser e Tempo**, § 50-53.

[6] Basta ver estes dados estatísticos: os italianos que criam numa vida depois da morte eram 47% em 1981; subiram para 53% em 1990; e subiram ainda mais, para 61%, em 1999. Entre jovens italianos de 18 a 29 anos que criam numa vida depois da morte, eis, nas mesmas datas, o crescimento: 50%, 68% e 74%. A faixa dos jovens da mesma idade que acreditava na existência do inferno subiu, sempre nas mesmas datas, nesta proporção: 21% , 35% e 45%: cf. R. STARK e M. INTROVIGNE, **Dio è tornato**. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2003, p. 127-128.

3. O homem é um ser naturalmente "escatológico"

Em verdade, a escatologia não é uma questão meramente conjuntural; é, antes, uma questão profundamente humana e, por isso, permanente. Ela diz respeito às perguntas mais desafiadoras e decisivas que os seres humanos podem fazer: Qual é o nosso destino? Para onde vamos? Que podemos esperar em definitivo? Para que vivemos, finalmente?

Ora, somente o fim dá o sentido último a qualquer realidade. Uma frase só se entende bem quando leva o ponto final. Uma música só é apreciada no seu fluxo e só se desvela totalmente no acorde derradeiro. Um drama qualquer ou qualquer história só se torna compreensível depois de seu desfecho. Assim é com cada coisa: ela só se entende bem quando chegou ao termo. Só então está completa e pode ser bem compreendida. O consumado é também o revelado. Daí que a escatologia é a chave para entender a vida e seu sentido. Ela diz para onde vamos e, por consequência, qual é o rumo que devemos imprimir à nossa vida para chegarmos lá.

A vida do homem, como qualquer relato, só tem sentido à luz de seu fim. Ela é como o caminho tortuoso que vai em direção ao cume de uma montanha: só se veem bem as voltas que ele dá, não em seu percurso, mas apenas a partir do alto, depois que se chega ao topo. Dizer que o homem é um ser "escatológico" é dizer que é um ser que tem um fim, que busca um fim.

Mas qual é seu fim? Seu fim depende do que ele é. Ora, para falar tudo de uma vez, o homem é um ser espiritual, aberto ao transcendente. Logo, seu fim só pode ser o infinito. Sua felicidade absoluta só pode se achar no Absoluto: Deus. Pois, só nele descansa o coração humano – como viu Santo Agostinho: "Senhor, tu nos fizeste para ti, e inquieto está o nosso coração até que não se aquiete em ti".

4. A unidualidade ontológica do ser humano

Sem uma antropologia correta não haverá uma escatologia correta. Seremos na base do que somos. De fato, o fim depende da identidade: tu serás em função do que és. Assim, a pergunta sobre o sentido remete à pergunta sobre a identidade. Mas, em vez de falar simplesmente da identidade do homem como tal (quem é o homem?), discutamos sobre sua constituição (como é feito o homem?), porque é a partir da pergunta de como se compõe o ser humano que se podem entender corretamente as realidades escatológicas, especialmente a morte.

Quanto a isso, digamos que o ser humano não é, como Deus, uma realidade simples, mas, sim, uma realidade complexa. O Vaticano II ensina: o homem é "corpo e alma, mas realmente uno" (GS 14). É, pois, uma realidade unidual. Dizemos aí dual, não dualista, pois, corpo e alma não são duas coisas à parte, mas, antes, dois princípios, constituindo, juntos, uma realidade substancialmente unitária. Não são dois elementos justapostos, nem mesmo apenas fisicamente combinados, como o hidrogênio e o oxigênio para formar a água. Trata-se, antes, de duas dimensões heterogêneas, matéria e espírito, que, porém, se combinam ao modo de determinado e determinante.[7]

Para explicar essa união específica Santo Tomás de Aquino, inovando em seu tempo, insistiu que a alma humana é a "forma do corpo", e não só seu "motor", de modo que a união da alma e do corpo vem formar uma realidade unitária, o ser humano. Seria, pois, uma união "substancial", não "acidental".[8] Para esse

[7] Cf. J.-M. AUBERT, **E depois... vida ou nada?** Ensaio sobre o além, Paulus, São Paulo 1995, p. 89-90 e todo o cap. III em geral, contendo reflexões rigorosas e pertinentes. Também para a discussão da relação alma – corpo em ótica escatológica, cf. H. RONDET, **Fins do homem e fim do mundo**, Herder, São Paulo 1968, p. 125-134.

[8] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** I, q. 76, a. 1, c.

Doutor, a união alma/corpo é tão grande que se revela mais íntima do que a que existe entre a chama e o combustível ou entre a figura e a cera.[9] É isso que dizemos quando falamos no ser humano como uma realidade "unidual". De fato, o ser humano é um corpo "animado" ou uma alma "corporificada"; melhor, é um espírito encarnado ou um corpo espiritualizado. A união entre a alma e o corpo é tão real que, sem um desses princípios, não há mais propriamente "pessoa humana", mas apenas, por um lado, um "cadáver" (em estado de decomposição) e, por outro, uma alma separada (em estado anômalo).[10]

A unidade substancial entre a alma e o corpo é nossa experiência cotidiana. Quase tudo o que fazemos envolve esses dois elementos, isto é, nosso interior e nosso exterior, seja quando agimos, seja quando nos relacionamos. Essa união é tão grande que é vivida às vezes como fusão, em que não se distingue mais o dentro e o fora. É o que acontece nas experiências particularmente intensas de amor ou de ódio, de alegria ou de dor.

A cultura atual sublinha tanto a unidade do ser humano que acaba minorando a dimensão de interioridade (alma), muitas vezes reduzida à psique, em proveito da de exterioridade (corpo). Em verdade, é nosso elemento interior que é mais digno que o exterior.

[9] Essa antropologia se funda na teoria do hilemorfismo (*hylé* = matéria + *morphé* = forma), elaborada por Aristóteles, retomada por Tomás de Aquino e usada em certa medida também pelo Magistério. Nada menos que dois Concílios, o de Vienne (França) de 1312 e o V de Latrão (Roma) de 1512 se apoiaram no hilemorfismo antropológico, declarando a alma "forma do corpo" (cf. respectivamente **Denzinger-Hünermann** [=DH] 902 e 1440; e também *Fides et Ratio* 52,1). É incidir no erro do biblicismo preferir, no plano da antropologia filosófica, a visão bíblica (que seria mais unitária) à grega (que seria mais dualista). Há aí uma confusão de método e de pertinências. Efetivamente, também no que concerne à ideia de homem, a Bíblia é autoridade apenas no plano da Revelação (o que é o homem "diante de Deus"), mas não no da Razão (o que é o homem "como tal"), plano no qual os gregos claramente se sobressaem, principalmente em relação à identidade e constituição ontológicas do ser humano, questões eminentemente filosófico-racionais.

[10] Cf. **Suma teológica** I, q. 89; q. 29, a. 1, ad 5; e q. 75, a. 4, ad 2: *De anima*, q. 1, a. 15 e 19.

Nossa alma é nosso eu mais profundo, ou seja, nossa realidade subjetiva e espiritual, sede da razão e da liberdade. É a "instância dirigente" do corpo, sendo este seu órgão de comunicação com o mundo exterior. A alma é nosso eu subsistente, de tal modo que, se definirmos o homem pela sua dimensão mais importante que é a espiritual, então (e só então) podemos dizer que a alma é o homem ou, melhor, ela é o homem representativamente.[11]

Portanto, ao lado da experiência de nossa unidade constitutiva, existe também, e sempre, a experiência da dualidade corpo e alma, também ela constitutiva do ser humano. Sentimos efetivamente que nossa alma espiritual, embora se apoie em nosso corpo material, emerge dele e o transcende, como em momentos de intensa reflexão racional, de contemplação estética, de opção ética, de amor afetivo e de êxtase religioso. Outras vezes, fazemos mesmo a experiência de dissociação entre alma e corpo, experiência que pode ser tão forte que se transforma em sentimento de desarmonia e conflito. Por exemplo, quando tenho um defeito corporal qualquer, sinto-me tolhido no que gostaria de fazer. Aí meu corpo não parece mais igual a mim mesmo. Ele não obedece mais ao comando da alma. A experiência da dualidade entre corpo e alma se faz em muitas ocasiões: numa doença, na prisão, num acidente, num trabalho difícil, no aprendizado de uma arte, na expressão de sentimentos profundos, na saudade, na velhice e principalmente na morte, quando sinto a alma tremer e se rebelar frente a um corpo exposto ao perecimento.[12] No martírio, em particular, vemos quanto uma pessoa é mais que seu corpo: "Não temais os que matam o corpo..., mas não podem matar a alma" (Mt 10,28).

Não se pode, portanto, negar uma dessimetria ou desarmonia entre corpo e alma. Mas que esses dois elementos realmente se separem, isso só pode acontecer num caso-limite: é a morte. Aí,

[11] Cf. **Suma teológica** I, q. 75, a. 4, ad 1. Aí Santo Tomás assume a afirmação de ARISTÓTELES: "Cada coisa parece ser sobretudo o que é nela principal": Ética a Nicômaco, IX, 8, 1168 b 31-34.

[12] Cf. **Suma teológica** II-II, q. 164, a. 1, c.

o descompasso alma/corpo e, mais ainda, sua separação real não são coisas "normais", mas antes estranhas, e assim são sentidas por nós. Não pertencem, em verdade, ao plano de Deus, que só quer harmonia, mas são devidas ao pecado original e à desarmonia que se introduziu no coração do próprio homem, como ensina a Igreja em base à Palavra de Deus (cf. Gn 3,15-19; Sb 2,24; Rm 5,12). Essa visão dá à condição e ao destino do homem um caráter verdadeiramente dramático, para além de qualquer interpretação simplória ou superficial. Apesar da insistência de Santo Tomás na unidade substancial do homem, ele foi bastante realista para reconhecer a possibilidade da separação real entre corpo e alma e falar claramente em termos de "alma separada".[13] Em verdade, só a ideia do pecado original permite esclarecer a tensão existente entre corpo e alma e sua separação na morte.

5. Parêntesis de crítica cultural

Ao tratar da constituição do ser humano, de que depende a visão de seus fins, ou seja, concretamente a escatologia, é preciso atentar contra os modismos da cultura atual, que tendem a exaltar o homem, reduzindo-o paradoxalmente ao corpo. O que então sobra da alma é apenas a ideia vaga e geral de "subjetividade", o mais das vezes confundida com a psique ou alma emocional. Ajunta-se a isso a cultura acadêmica atual, que, em seu secularismo fundamental, acabrunha com tantas críticas a ideia de "alma" e o execrado "dualismo platônico", ao mesmo tempo em que martela tanto sobre o homem-corpo, que parece mesmo haver uma "guerra contra a alma". Tal guerra, em verdade, é apenas o prolongamento da velha guerra da modernidade triunfante contra Deus. Mas é claro: depois da "morte de Deus" só pode vir a "morte do homem", sutilmente perpetrada com a obliteração desse princípio de vida que é a alma.

Há que se reconhecer que a ideia de "alma" atualmente não tem bom nome, sequer nos meios teológicos. Antes, tanto na

[13] Por exemplo, **Suma teológica** I, q. 89 toda.

cultura corrente como na acadêmica, há um prazer maligno em "desalmar" o homem, reduzindo-o a corpo, sem dúvida, um corpo que, além de naturalmente viver e sentir, pensa e fala, mas cuja mente não passa de algo do corpo, talvez sua secreção mais sutil. Sucede, ademais, que há teólogos e exegetas, que, além de respirar, de modo ingênuo, esse clima de desprestígio da "alma" e do consequente rebaixamento do homem, ainda reforçam tal clima, na medida em que insistem tanto no homem uno que acabam levando mais água ao moinho do homem-corpo.

Impressiona constatar como nossa cultura se afastou anos-luz da altíssima visão de homem, como portador de uma alma divina e imortal, que tinham os mestres dos Upanishads, Platão e outros gênios religiosos, cristãos ou não. Quando falavam da alma, tinham acentos de grandeza mística que contrastam com o som oco e desfalecido das antropologias modernas, que renunciaram à ideia de "alma" para se contentar com termos vagos como "subjetividade" e "ego", ou simplesmente com os termos comuns e gerais de "homem" e "pessoa". Mas, como afirmou o Magistério: "Não se pode dar nenhuma razão válida para rechaçar" a palavra "alma", que permanece, antes, como "um termo de linguagem necessário para sustentar a fé dos cristãos" (DH 4653).

Felizmente, no novo contexto do "retorno do/ao sagrado", desponta hoje um esforço para recuperar a problemática da "alma", o que só poderá trazer benefício à escatologia.[14] Supera-se assim lentamente o "complexo dos anos setenta", que, com os inegáveis ganhos que trouxe, produziu também uma igualmente inegável iconoclastia cultural e religiosa.

6. Dualismo ético

Uma coisa é a dualidade ontológica existente no homem e outra coisa é o dualismo ético-espiritual que dilacera sua existência por inteiro, corpo e alma. Este é referido na Bíblia como

[14] Cf. J.-M. AUBERT, **E depois... vida ou nada, op. cit.**, p. 70-87: "Existirá a alma humana?" e p. 87-94: "Reencontrar a alma humana"; A. GRÜN e W. MÜLLER, **A alma**. Seu segredo e sua força, Vozes, Petrópolis 2010.

conflito entre a "carne" e o "espírito". À diferença da dualidade corpo-alma, o dualismo carne-espírito se refere a dois dinamismos antagônicos, os quais envolvem contemporaneamente a alma e o corpo de modo como que transversal.[15]

Isso corresponde ao "desequilíbrio mais fundamental, radicado no coração do homem" de que fala a *Gaudium et Spes* (n. 10,1; cf. ainda nº 13,1 e 2; 14,1). Para o mesmo documento, a "divisão" ético-espiritual que dilacera o interior do homem se manifesta posteriormente na forma de "desequilíbrios", "tensões" ou "discrepâncias" de tipo mais empírico, tais como entre a inteligência prática e o pensamento teórico-especulativo, entre a preocupação pela eficácia e as exigências da ética, entre a pessoa individual e a sociedade (cf. GS 8,2).

Mas de onde vem tal desordem interna? A *Gaudium et Spes* explica que vem do pecado original e também atual (n. 13). O nome que a tradição deu a tal desordem é "concupiscência", pela qual o homem se sente inclinado ao mal e que faz com que os sentidos se rebelem contra a razão e a razão contra Deus.[16] A experiência desse conflito moral se torna clara em momentos de grande excitação emocional, seja de raiva, de paixão amorosa e de sexo, momentos esses em que o homem facilmente perde o controle de seus atos. Mas, como vimos, o pecado original não é só responsável pelo dualismo ético presente no homem, mas também pelas desarmonias existentes em sua unidualidade ontológica.

7. Distinção interna ao corpo: corpo biofísico e corpo pessoal

Vimos que corpo e alma são distintos, mas profundamente unidos. Também quanto ao corpo, devemos distinguir dois tipos de corporalidade. Assim, temos:

[15] A cultura acadêmica convencional confunde a dualidade ontológica do ser humano com o dualismo ético, vinculando tudo a Platão, o que, além de ser abusivo, é presunçoso e culturalmente preconceituoso.

[16] Cf. **Suma teológica** I-II, q. 82, a. 3, c; e q. 85, a. 3, c.

– um corpo ***grosseiro***, biofísico, também chamado "corpo objetivo" e mesmo "carne";

– e um corpo ***sutil***, metafísico, que podemos chamar também "corpo subjetivo".

O corpo grosseiro é aquele que é visto pelo médico ou pelo policial. Já o segundo é meu corpo enquanto é visto por alguém que me ama, como minha mãe ou minha esposa. Esse é um corpo "vivido", pessoal. No primeiro sentido, eu "tenho" simplesmente um corpo; no segundo, "sou" também um corpo. Neste último caso, meu corpo sou eu mesmo, em minha subjetividade espiritual, e isso através do meu olhar, do meu sorriso, do meu abraço.[17]

Nessa mesma linha, Santo Tomás fala da "corporeidade" em dupla dimensão:

– a "forma acidental" do corpo, forma meramente externa, material. É o nosso corpo biofísico, entendido como um amontoado organizado de células;

– e a "forma substancial" do corpo. É o corpo vivo, pessoal.[18] Essa forma essencial do corpo "imprime" uma espécie de "cunho" na alma, conferindo-lhe um "caráter físico". Em virtude desta "marca" ou "selo", a alma precisa de um corpo físico para ser ela mesma e, se não o tem, busca-o.[19] É o *appetitus corporis* de que falam Santo Agostinho e Santo Tomás.[20] É como um coração que ama: quer braços para abraçar. Essa "impressão física" que o corpo humano "aplica" na alma corresponde à "impressão espiritual" que a alma humana "aplica" no corpo, criando-se assim um entrelaçamento íntimo entre ambos.

[17] A língua alemã faz a distinção entre *Körper*, corpo físico, e *Leib*, corpo pessoal, por exemplo, o Corpo de Cristo na Eucaristia.
[18] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma contra os gentios**, IV, 81, ad 2.
[19] "Marca" ou "selo": GREGÓRIO DE NISSA, ap. P. EVDOKIMOV, **O silêncio amoroso de Deus**, Santuário, Aparecida 2007, p. 91.
[20] Santo AGOSTINHO, *Super Genesim ad litteram*, livro XII, cap. 25; Sto. TOMÁS, **Suma teológica** suplemento, q. 78, a. 3, obj. 2.

Essa duplicidade corporal é sentida e expressa de modo muito especial pelos poetas, como Rainer M. Rilke: "Que é o corpo que temos senão um molde, que um dia será quebrado para deixar livre um novo e magnífico corpo?"[21] De fato, o "corpo acidental" é um corpo de cunho material e obscuro, enquanto o "corpo substancial" é um corpo de cunho espiritual e luminoso. Aquele é corruptível e mortal (embora chamado à ressurreição), e este incorruptível e imortal, pois que acompanha sempre a alma. Cuidado, porém, para não endurecer materialmente essa distinção, achando que existem em nós dois corpos. O que há são duas dimensões do um só e mesmo corpo. Para sugerir isso talvez fosse melhor falar em "corporalidade" (de "corporal") para o "corpo acidental" e "corporeidade" (de "corpóreo") para o "corpo substancial".

"Corporeidade" (sutil) ajuda a entender a relação substancial, não acidental, entre corpo e alma, e em particular entre cérebro e mente, a qual – diga-se de passagem – não se reduz à mera energia eletroquímica emanando do cérebro. A "alma separada", não obstante estar fora do corpo físico e podendo mesmo vê-lo, como espectadora, diante ou abaixo de si, mantém certa forma corporal de tipo leve, flutuante, espiritualizada, com uma estranha capacidade de ver, ouvir e mesmo de ter sentimentos (de paz, amor etc.), como mostram as experiências de quase morte, de que falaremos adiante.[22]

8. Distinção dentro da alma: o eu pequeno e o eu grande

Como traçamos uma distinção no interno do corpo, assim também fazemos com a alma. Nesta também importa distinguir entre:

[21] **Cartas do poeta sobre a vida**, Martins Fontes, São Paulo 2007, p. 66.
[22] Cf. Dr. R. A. MOODY Jr., **Vida depois da vida**. A investigação de um fenômeno: a sobrevivência à morte física, Círculo do Livro, São Paulo, s.d., mostrando que, nas experiências de "quase morte", a pessoa se dissocia de seu corpo físico e assume outro corpo, leve, espiritualizado, o que corresponde à ideia dos vários tipos de corpo, que se encontra nas especulações orientais.

– "alma ***sensitiva***" (ou Psique), sede das impressões, emoções e recordações;

– e "alma ***racional***" (ou Espírito), sede da razão e da vontade.

O NT tem uma distinção mais ou menos correspondente, ao falar em "homem psíquico" ou "carnal" e em "homem pneumático" ou "espiritual" (cf. 1Cor 2,14-15; 15,45-46). Vai por aí também a distinção de São Paulo entre "homem interior" e "homem exterior" (cf. 2Cor 4,16; Rm 7,22; Ef 3,16) e também aquela entre "homem velho" e "homem novo" (Rm 6,6; Ef 4,24).

Na tradição religiosa do Extremo Oriente, costuma-se falar dos dois "eus": o "eu inferior" e o "eu superior". Expliquemos:

– o "eu ***inferior***" é o nosso eu mais superficial, ilusório e mesmo falso, pois cede facilmente ao egoísmo e à vaidade. É às vezes chamado simplesmente de "ego". Constitui-se de um complexo cambiante de emoções e de ilusões, de funções sociais e representações psicológicas;

– já o "eu ***superior***" é o nosso eu profundo, nuclear, verdadeiro. É chamado às vezes também de "si" ou "self". É nossa parte mais nobre, régia.

Por causa dessa dualidade de alma, podemos falar de um "amor de si" natural e bom, e um "amor de si" egoísta e mau.[23] Depende de que "eu" se trata aí: se é do eu superior ou se é do eu inferior. Essa distinção não é meramente acadêmica, mas tem peso existencial. Fazemos dela frequentemente experiência. Assim, quando sentimos o conflito entre o coração e a razão, sobretudo no campo ético. "Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero" (Rm 7,19). A *Gaudium et Spes* se refere a um "desequilíbrio fundamental radicado no coração do homem", ou seja, a uma "divisão interna" ao próprio ser humano (GS 10,1).

[23] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** I-II, q. 25, a. 2; II-II, q. 25, a. 4, ad 3; q. 26, a. 4 todo.

9. Resumo em forma de esquema

Podemos traçar o seguinte esquema relativo à constituição ontológica unidual do ser humano.

SER HUMANO: { ALMA: { ESPIRITUAL / PSÍQUICA } / CORPO: { SUBSTANCIAL / ACIDENTAL }

Notar que todas essas dimensões estão mutuamente entrelaçadas, formando uma unidade mais harmônica ou menos, dependendo dos casos e dos momentos.

10. A dupla curva existencial da vida humana

O entrelaçamento entre corpo e alma com suas dimensões respectivas leva a entender também o entrelaçamento de vida e morte em nossa existência. De fato, nossa vida é caracterizada por duas parábolas ou curvas que se cruzam.

a) a ***curva biológica***: é a curva da *bíos* ou da vida física. É a curva descrita pelo nosso "eu exterior": curva descendente, que vai para a morte. Consiste na perda contínua de energia por força de uma entropia irreversível. De fato, nos anciãos vemos as forças da vida minguarem e os abandonarem;

b) a ***curva espiritual***: é a curva da *zoé* ou vida interior. É a curva que descreve o "eu profundo": curva ascendente, que vai à vida eterna. Assim, embora com o corpo alquebrado, encontramos pessoas idosas mostrando um alto grau de maturidade em sabedoria, fé e bondade. Age aí um processo de "entropia negativa" (Schrödinger) ou, mais positivamente, de "eutropia" ou ainda de "sintropia".

Essa dupla parábola de nossa vida é perfeitamente advertida por São Paulo, quando escreve: "Ainda que o nosso homem exterior

vá se corrompendo, entretanto, o homem interior se renova dia a dia" (2Cor 4,16).[24] A compreensão dessa dupla curva ajuda-nos a entender não só a dupla constituição do ser humano, que já vimos, mas também o seu destino em dupla etapa: uma provisória e outra definitiva, como veremos.

II. FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DA ESCATOLOGIA: O RESSUSCITADO

1. Jesus é o "último homem"

Qual é o verdadeiro "sentido de nossa vida"? Qual é nosso fim ou destino? Que futuro nos espera finalmente? As religiões falam em imortalidade. O Cristianismo vai mais longe: fala em ressurreição.

Evidentemente, do futuro não podemos fazer uma reportagem. Mas olhando para Cristo, temos a chave do mistério de nosso futuro. Jesus é a "escatologia concentrada". Ele é o *éschaton*, ou seja, a realidade última por excelência. Para Paulo, Jesus é o "homem final", pleno, totalmente realizado. É o "Adão escatológico" (1Cor 15,45), o "Adão futuro" (Rm 5,14). Isso tudo porque é o Ressuscitado e o Senhor da história e do universo. Ele é a garantia do sentido derradeiro da vida: a Vida eterna.

Toda a história humana vem aureolada pelo clarão da Aurora pascal de Cristo. "A última hora chegou" (1Jo 2,18). Todos os tempos depois de Cristo, não importa quantos séculos ainda passarão, são todos "última hora".[25] Diz São Paulo: "Nós tocamos o final dos tempos" (1Cor 10,11). Não estamos ainda no "fim dos tempos", mas, sim, já no "tempo do fim".

[24] Cf. também Ef 3,16: "para que sejais poderosamente fortalecidos por seu Espírito em vista do crescimento do homem interior".

[25] H.-I. MARROU, ap. E. de MIRIBEL, **Edith Stein**. Como ouro purificado pelo fogo, Santuário, Aparecida 2001, p. 22.

"Fim" aqui não é de tipo quantitativo e cronológico, mas qualitativo e existencial. De fato, o Reino da graça já chegou em Cristo e é a todos acessível. Pode-se dizer que o céu já se pode tocar. O decisivo, que é a vitória sobre o mal e a morte, já se cumpriu em Jesus e, pela fé, em todos os que creem. Deus pode ser encontrado a qualquer momento em Cristo. Afirma Hans Urs von Balthasar:

"Deus é o 'novíssimo' da criatura. Enquanto alcançado, é céu; enquanto perdido, é inferno; enquanto discerne, é juízo; enquanto purifica é purgatório... Jesus Cristo é a manifestação de Deus e também a suma dos 'novíssimos'".[26]

2. Jesus, revelador do destino humano

Em Cristo mostra-se o que se realizará em nós e no cosmos: a irrupção da vida – vida plena e invencível. "Em Cristo se realizou a nossa esperança" (Santo Agostinho). Portanto, Jesus Cristo é "a" solução do mistério humano. Diz-se outra coisa quando se confessa que Ele é o "Redentor do gênero humano"? Só o Cordeiro é digno de abrir o "livro selado" do destino do mundo (cf. Ap 5,1-14).

Eis algumas passagens do Concílio Vaticano II que testemunham a fé em que Cristo é a solução do enigma humano:

– "A Igreja acredita... que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre" (GS 10,2).

– "O Senhor é o fim da história humana, ponto ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os seus desejos... 'Eu sou o alfa e o ômega'" (GS 45,2).

– "O mistério do ser humano só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado... Cristo manifesta plenamente o

[26] Ap. COMISSÃO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA, **A esperança cristã na ressurreição**. Algumas questões atuais de escatologia (1990), nº 1.2.3, Vozes, Petrópolis 1994, p. 19.

homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação... Por Cristo e em Cristo ilumina-se o enigma da dor e da morte... Cristo ressuscitou..." (GS 22,1.6).

O "fim" da vida de Jesus foi a vitória sobre a morte, a ressurreição. Esse é também o *happy end* de nossa vida e do processo histórico. Como se vê, a Ressurreição de Cristo compreende um sentido antropológico: ela vale também para nós. Jesus é "a ressurreição e a vida" para todos (Jo 11,25). Por Ele e como Ele, nós também ressuscitaremos. A ressurreição de Cristo é o princípio da nossa ressurreição futura. É o que ensina São Paulo:

"Se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos?... Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram... Como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida" (1Cor 15,12.20.22).

A ressurreição é o evento mais decisivo da história: ela funda o sentido mesmo da história e o garante. É a prolepse ou antecipação do destino do mundo, seja ele humano, seja cósmico.

3. A dialética do "já" e do "ainda não"

O Cristianismo é a religião que confessa que o fim último e glorioso já eclodiu, em Cristo ressuscitado, dentro da história. O próprio Cristo é o "homem derradeiro", é a "nova criatura". Mas nós também podemos ter parte no mundo novo e definitivo inaugurado pelo Ressuscitado. É o que diz a *Lumen Gentium*:

"A era final do mundo já chegou até nós (cf. 1Cor 10,11) e a renovação do mundo foi irrevogavelmente decretada e de um certo modo real já é antecipada nesta terra. Pois já na terra a Igreja é assinalada com a verdadeira santidade, embora ainda imperfeita" (48,3).[27]

Contudo, a plenitude só virá no fim dos tempos, com a manifestação da glória. Assim, Cristo, com sua ressurreição, instaura no mundo a dialética do "já" e do "ainda não". São João diz, por

[27] Notar a repetição dos "já": 3 vezes.

exemplo: "Caríssimos, 'desde agora' somos filhos de Deus, mas 'ainda não' se manifestou o que haveremos de ser" (1Jo 3,2).

O "já" do mundo futuro acontece através das virtudes teologais, acompanhadas pelos sacramentos, especialmente o batismo e a eucaristia. Particularizemos o "já" que cada virtude teologal antecipa para nós.

– A ***fé***: São João sublinha fortemente que a fé nos faz participar da "vida eterna" (Jo 5,24; cf. também 3,15.18 etc.). O mesmo afirma São Paulo (Cl 1,12; Ef 2,6). Isso é verdade, embora a vida escatológica ache-se hoje dentro de nós ainda "escondida em Cristo" (Cl 3,3; cf. 1Jo 3,2).

– A ***esperança***: essa virtude teologal também torna presente o futuro definitivo: Ela "é uma âncora firme e sólida, que penetra até além do véu", no santuário celeste (Hb 6,19). "A esperança não decepciona" (Rm 5,5), porque por ela já temos o "penhor" ou as "primícias" do futuro absoluto: o dom do Espírito (cf. Rm 5,5; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) e a presença do Ressuscitado (cf. 1Cor 15,20.23). Por isso, São Paulo diz que estamos "salvos na esperança" (Rm 8,24) e que também por isso "nos alegramos na esperança" (Rm 12,12).

– O ***amor de caridade***: para São João, o que vale para a fé, como potência antecipadora do fim (Jo 5,24), vale também para o amor: "Sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos nossos irmãos" (1Jo 3,14). Por isso, Charles Péguy podia definir o amor como a "internidade", ou seja, a eternidade dentro do tempo, eternizando, de certa forma, as coisas que fazemos no curso do tempo. É o que dirá também o Vaticano II na *Gaudium et Spes*: "o amor e suas obras permanecerão" (39,2).

Mas fica sempre a parte do "ainda não". A plenitude das realidades escatológicas (ressurreição, glória etc.) "ainda não" aconteceu realmente. Temos ainda pela frente o "último dia", no qual tudo será completamente revelado e cumprido (cf. Jo 6,39.40; Cl 1,24;

cf. 1Ts 2,6 etc.). Só então a morte será "totalmente absorvida na vitória" (1Cor 15,55). É por isso que afirma a *Lumen Gentium* na sequência da citação anterior:

"Todavia, até que houver novos céus e nova terra..., a Igreja peregrina leva consigo... a figura deste mundo que passa e ela mesma vive entre as criaturas que gemem e sofrem as dores do parto. (...) Somos na verdade chamados filhos de Deus e o somos de fato (cf. 1Jo 3,1), mas ainda não aparecemos com Cristo na glória (cf. Cl 3,4)" (n. 48,3-4).

E isso vale também, de certa forma, para Cristo. Só que para Cristo predomina o "já"; enquanto que para nós prevalece o "ainda não". De fato, Cristo "já" é Senhor, mas "ainda não" tomou plenamente posse de sua realeza. Diz a Carta aos Hebreus: "Cristo... tomou lugar para sempre à direita de Deus, onde espera de ora em diante que seus inimigos sejam postos por escabelo de seus pés" (10,12-13; cf. 1Cor 15,25-26). Quanto a nós, "ainda não" estamos na glória, embora "já" tenhamos seu penhor, garantia ou antecipação através da graça que nos foi dada.

Veremos que cada realidade escatológica (morte, juízo, purgatório, ressurreição, céu ou vida eterna) tem um "já" e um "ainda não". E isso vale nos dois planos: individual e coletivo.

Efetivamente, os é*schata*, isto é, as realidades últimas e definitivas dizem respeito tanto ao indivíduo como à humanidade e universo. Temos, pois, dois tipos de realidades escatológicas: as individuais e as coletivas. Por isso, trataremos, em seguida, da escatologia da pessoa e, depois, da escatologia da humanidade toda e do mundo.

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

Abordaremos a seguir as verdades relativas ao destino eterno da pessoa individual: 1) Morte, 2) Juízo, 3) Purgatório, 4) Céu e 5) Inferno.

I. MORTE

1. Situação da morte no mundo moderno

Como é vista hoje a morte? Como em todas as sociedades, a morte é um mistério. O que acontece na hora da morte? E o que vem depois dela? A morte sempre suscitou temor. É uma experiência absolutamente solitária, incompartilhável: cada um morre sua própria morte. Embora rodeado de pessoas queridas, todo ser humano parte deste mundo absolutamente só.

Mas, na moderna cultura secularizada, esse mistério se torna ainda mais opaco. Daí fugir-se dela. O filósofo Sciacca fala da "leviandade empírica e superficialidade metafísica do homem moderno" em relação à morte.[28] Como aparece a morte hoje? Como morte-tabu e como morte-*soft*. De fato:

- a morte, como assunto, é um tabu. Ela é hoje recalcada, removida através de meras alusões ou mesmo totalmente silenciada. Ou então é reduzida ao trivial, ao anódino, como simples resultado de guerras, de calamidades e de outros acidentes, como faz a mídia em geral;

[28] Cf. M. F. SCIACCA, **Morte e mortalidade**, É realizações, São Paulo 2011, p. 33-42.

- a morte, como realidade, tornou-se morte *soft*. Ela é afastada do quotidiano e entregue a instituições especializadas: hospital, funerária e religião. Essas agências reduzem a morte às formalidades de um ritual.[29] Aí a morte é maquilada e destituída de toda gravidade, como no caso da "morte dita americana" ou simplesmente no caso das modernas propostas de eutanásia, feitas sob a invocação da "morte digna".

Por que tal visão da morte? Por causa do secularismo da cultura atual – um secularismo que se desdobra em racionalismo, materialismo, individualismo e hedonismo. Pensa-se: com a morte, tudo acaba. O cuidado então vai para o corpo: a saúde, a beleza, a longevidade. A morte aparece como a grande inimiga, a "indesejada". Para o individualismo moderno, a morte é mais dolorosa ainda, porque representa precisamente a derrota do indivíduo.

Vimos, contudo, que essa cultura está em declínio, embora ainda predomine na cultura acadêmica convencional. Já aparecem sinais claros e consistentes de preocupação pela espiritualidade e pelas realidades além-morte.

2. A morte e seus desdobramentos

No entendimento geral, a morte é simplesmente o fim ou cessação da vida biológica, seja por uma causa, seja por outra. Depois da morte, o corpo, já cadáver, se degrada, enquanto a alma se separa do corpo e sobrevive a ele. De fato, ela é feita de uma substância espiritual, irredutível à matéria perecível, como mostra sua atividade intelectual e volitiva.

[29] Como foi denunciado pela primeira vez pelo sociólogo inglês Geofreg Gorer em 1955 em seu artigo "Pornografia da morte", publicado na revista **Encounter**. Cf. Ph. ARIÈS, **Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours**, Paris 1977 (trad. esp. **La muerte en Occidente**, Barcelona, 1982); M. VOVELLE, **La mort et l'Occident de 1300 à nos jours**, Paris, 1983. Cf. a descrição da "morte doce", numa sociedade futura, imaginada por A. Huxley, ap. J. B. LIBÂNIO e M. C. BINGEMER, **Escatologia cristã**, Col. Teologia e Libertação 10, Vozes, Petrópolis, 1985, p. 147-148.

Esta situação de separação entre a alma e o corpo, acarretada pela morte, é, de certo modo natural, como veremos ainda, mas não corresponde ao plano de Deus. Ela foi introduzida no mundo por causa do pecado, que obtém assim sobre o homem uma vitória passageira, mas não definitiva, pois Deus trouxe, por Cristo, um remédio contra a morte, que acabará vencida no fim dos tempos.

É assim que ensina o *Catecismo da Igreja Católica*, como se vê sintética e claramente no seu "Compêndio" (2005):

"Com a morte, separação da alma e do corpo, o corpo cai na corrupção, ao passo que a alma, que é imortal, se encaminha para o juízo de Deus e espera unir-se novamente ao corpo quando ele ressurgir transformado na volta do Senhor".[30]

Esta doutrina foi relembrada pela Congregação da Doutrina da Fé na carta *Recentiores episcoporum* de 1979. Aí se renova, com clareza e vigor, a fé da Igreja na escatologia do chamado "tempo intermédio", ou seja, a da "alma separada". A glorificação total do homem ocorre apenas no fim dos tempos, isto é, numa etapa "distinta e ulterior" à da imediata visão beatífica.[31]

A ideia da morte, implicando na separação alma e corpo, e a da ressurreição. Envolvendo o reencontro dos dois no fim dos tempos, é "doutrina comum" da Igreja, como fica evidente, entre outros, nos seguintes documentos:

– O XVI Sínodo de Toledo, de 693, confessa: "Assim, como após dois dias, no terceiro ressuscitou vivo dos mortos Aquele que nos vivifica, assim também devemos crer que, no fim do tempo presente (*in hujus saeculi fine*), também ressuscitaremos" (n. 35: DH 574).

[30] **Compêndio do Catecismo da Igreja Católica**, nº 205 (CNBB/Loyola, São Paulo 2005, p. 67).

[31] Cf. DH 4650-4659; e J. COLLANTES, **A fé católica**, Lumen Christi, Rio de Janeiro 2003, nº 0064-0070, p. 1210-1211. Um bom comentário desta carta se encontra no artigo do então Cardeal-arceb. de Munique J. RATZINGER, "Entre a morte e a ressurreição", in **Communio**, ano I, nº 1, jan.-fev. 1982, p. 67-86 (o orig. é de 1980). Esta mesma doutrina escatológica foi retomada e aprofundada mais tarde pela COMISSSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, **A esperança cristã na ressurreição** (1990).

– O Concílio de Lião, de 1274, tinha dito: as almas totalmente purificadas "são logo recebidas no céu" (*mox in coelum recipi*: DS 857).

– A Constituição *Benedictus Deus* de Bento XII, de 1336, reza: "As almas de todos os santos..., logo depois de sua morte (*mox post mortem*)..., mesmo antes de reassumir seus corpos e antes do juízo universal..., estão no céu com Cristo..." (DH 1000).[32]

Acrescentemos que essa concepção é partilhada também pela Igreja ***ortodoxa***. Aí também se admitem: 1) a separação da alma do corpo; 2) o estado intermédio; 3) a ressurreição, com corpo renovado, no final dos tempos, sem falar ainda 4) na purgação da alma e 5) na comunhão com os defuntos. Essa foi, aliás, a tradição comum da Igreja por dez séculos.[33] Além disso, folga saber que, também entre os ***muçulmanos*** de hoje, a doutrina do "estádio intermédio" é a mais adotada, sendo inclída entre seus teólogos.[34]

Por outro lado, a afirmação da alma separada do corpo e de sua reunificação no final dos tempos funda-se na antropologia unidual marcada pelo pecado que vimos acima. A alma, por ser a "forma do corpo", ou seja, o núcleo central da pessoa, permanece sempre alma "corporal", enquanto "marcada" por seu corpo. Por isso mesmo está sempre "ansiosa" por se reunir naturalmente ao corpo. Se ela é separável do corpo, é unicamente por causa do pecado, como ensina, de resto, a doutrina da fé. Mas, mesmo separada, ela mantém um "apetite natural de administrar um

[32] O contexto era a polêmica levantada pela opinião heterodoxa do predecessor de Bento XII, o Papa João XXII, que sustentava que a visão beatífica só vinha **depois** da consumação do mundo, opinião, de resto, que ele retratou no leito de morte. Deve-se, contudo, reconhecer que, antes da Idade Média, as posições sobre o estado depois da morte eram bastante diferenciadas e fluidas.

[33] Cf. J.-Cl. LARCHET, **La vie après la mort selon la tradition orthodoxe**, Cerf, Paris 2001, 334 pp. O autor é especialista em Patrologia oriental.

[34] Cf. R. CASPAR, **Escatologia musulmana**, in P. POUPARD (Cardeal) (dir.), **Grande Dizionario delle Religioni**, Cittadella/Piemme, Assis/Casale Monferrato 1988, p. 645.

corpo", como se exprime Santo Agostinho. A alma se encontra então, como diz Santo Tomás, num estado antropologicamente "antinatural" (*contra naturam*), não podendo, por isso mesmo, ser perpétuo. Daí que, como diz aquele Doutor, "a imortalidade da alma parece exigir a ressurreição do corpo".[35]

A alternativa "imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?", que o exegeta protestante O. Cullmann lançou em 1956 num livro do mesmo nome, não se impõe de modo algum, antes, é falsa. Essas duas verdades não são opostas, mas complementares, seja lá como se entenda isso. Santo Tomás, por exemplo, explica que, sendo imortal, a alma de um santo no céu já é "totalmente feliz". Mas ao se reunir ao corpo ressuscitado, no fim do mundo, sua felicidade crescerá, se não em intensidade, pelo menos em extensão, na medida em que justamente se estender ao corpo.[36]

Seja como for, há que se manter, por um lado, que a alma do santo, imediatamente após a morte, já é plenamente feliz junto de Deus, como afirma a *Benedictus Deus:* "As almas de todos os santos..., logo depois de sua morte... gozam plenamente da essência divina, são verdadeiramente bem-aventuradas e têm a vida e a paz eterna" (DH 1000). Por outro lado, precisa também manter que é só no fim dos tempos, quando assume o corpo definitivo, que a alma de um eleito será totalmente feliz, porque terá todos os seus desejos satisfeitos, em especial seu "desejo de corpo". Então o santo voltará a ser um ser humano íntegro, ou seja, unidual, agora, porém, perfeitamente harmonizado e completamente feliz.

[35] In **Suma contra os gentios** IV, cap. 79. Dante, no **Paraíso**, canto XIV, narra que viu as almas dos santos dançando felizes, em coro duplo, e que, ouvindo dizer, por boca de Beatriz, que elas "se tornariam novamente visíveis" (v. 17) em virtude da conjunção com os corpos de outrora, avivaram o ritmo da dança e elevaram o tom do canto: "mostraram uma nova alegria em sua dança e em sua maravilhosa melodia" (v. 22-23). E depois de ouvirem atentamente as razões teológicas, expostas pelo sábio Salomão, de sua futura reunião com os corpos, responderam "Amém" e estremeceram de esperança: "Tanto me pareceram apressadas e alegres,/ Que mostraram muito claramente o **desejo de reaver os corpos mortos**" (v. 61.63).

[36] Cf. **Suma teológica** I-II, q. 4, a. 5, ad 5.

Nessa compreensão, existe um "estado intermédio", ainda que transitório, entre a vida terrena e a vida definitiva. De fato, subjaz a essa concepção não só uma antropologia unidual, como vimos, mas também uma "filosofia da duração", que concebe, não apenas dois, mas três tipos de duração:

- a **eternidade**, que, como simultaneidade absoluta, é a duração exclusiva de Deus, como Ser que "é", simplesmente, sem começo nem fim;
- o **tempo**, que, como sucessividade, é a duração dos seres irracionais, que têm começo e fim;
- e o **evo** ou "tempieternidade", que, como meio termo entre simultaneidade (quanto à substância) e sucessividade (quanto às condições acidentais), é a duração das criaturas espirituais, ou seja, dos anjos (espíritos puros) e dos seres humanos (espíritos encarnados), enquanto ambos têm começo, mas não têm fim.[37]

Portanto, uma alma no evo goza de estabilidade substancial (está salva para sempre), mas dispõe também de certa sucessividade. Há, pois, uma permanência de fundo e um devir acidental. Assim, no céu, dentro de um quadro de felicidade definitiva, há, assim mesmo, coisas que "acontecem": gente que vai e que vem, gente que chega e que espera. A mesma duração eônica reina no purgatório. Isso permite compreender a "oração pelas almas" dos defuntos em tempos determinados (7º ou 30º dia ou um ano de falecimento). Mas explicaremos tudo isso melhor, mais adiante, quando falarmos da vida eterna.

3. Duas interpretações heterodoxas, reciprocamente contrárias, sobre a morte

A respeito do que ocorre na hora da morte, existem duas outras posições teológicas, que se colocam em dois extremos

[37] Cf. **Suma teológica** I, q. 10 toda, em 6 artigos, em que relaciona eternidade, tempo e evo. Evo vem do grego *aiôn*, que se traduz às vezes por *eon* em português, termo que os latinos traduziram por *saeculum* e que corresponde ao bíblico *holam*.

diametralmente opostos: uma se baseia numa antropologia dualista e outra, numa antropologia monista.

3.1. ***Concepção antropológico-dualista.*** A morte é vista como um fenômeno que atinge só o corpo, liberando para sempre a alma imortal para a visão beatífica. É a posição das religiões e filosofias reencarnacionistas, como o Hinduísmo, o Budismo, o Platonismo, o Gnosticismo, o Espiritismo kardecista etc. Essa concepção espiritualista teve certa influência no pensamento católico, especialmente popular, mas lhe é, de fato, estranha.

Essa visão da morte supõe uma antropologia claramente dualista: o corpo e a alma são como "dois elos justapostos", unidos apenas acidentalmente, de modo que, com a morte, eles se separam, ficando o primeiro na terra e partindo o segundo para a eternidade, e para sempre.

A Igreja não pode aceitar tal posição, porque não honra, nem o corpo, na dignidade de sua condição e destino segundo o plano de Deus; e nem mesmo a alma, pois aí seu destino é uma imortalidade anônima, sem a ideia de comunhão com seu Criador.

3.2. ***Concepção antropológico-monista.*** Aqui a morte é vista como fim de uma situação (passageira) e o começo de outra (definitiva).

Trata-se da passagem de uma vida limitada para uma vida ilimitada, quebra de todas as barreiras e desabrochamento de todos os dinamismos humanos. Passa-se por inteiro – corpo e alma – a linha que separa a sombra (desta vida) da luz (eterna).[38] Há morte integral e ressurreição integral, justamente "ressurreição na morte".

[38] Uma variante dessa posição é o *tnetopsiquismo* (de Taciano ontem, no séc. III, e de Barth hoje), segundo a qual, a pessoa morre totalmente, sendo que Deus irá ressuscitá-la, também totalmente. Essa escatologia também supõe uma antropologia fundamentalmente monista: o corpo e a alma são como "dois elos fundidos", de tal modo que na morte "passam" juntos de uma condição para outra: da existência temporal para a eterna.

Essa escatologia do "tudo-já", ainda que não conte com o apoio nem do Magistério e nem do Povo cristão em geral, se encontra (ainda) bastante difundida em círculos dos cristãos ilustrados.[39]

Esta nova visão de "escatologia moderna" originou-se principalmente nos meios protestantes. De fato, a partir dos anos vinte do século XX, teólogos evangélicos, como O. Cullmann, C. Stange, E. Brunner e mais ainda P. Althaus, começaram a questionar a ideia de alma e de imortalidade da alma, porque não seriam bíblicas, mas gregas, e começaram a falar em morte e ressurreição do ser humano por inteiro.

À exceção de Teilhard de Chardin, que já desde 1916 levantava críticas à escatologia do estado intermediário,[40] foi só mais tarde, pelos anos 50, quando se declarou o dogma da Assunção, que teólogos católicos alemães, como K. Rahner, G. Lohfink, e principalmente G. Greshake, começaram a falar da "ressurreição na morte", em grande parte influenciados pelos teólogos evangélicos.[41] Favorecida pelos ventos de novidade que sopraram fortes no pós-Concílio, essa teoria se tornou o teologema (tese teológica, não dogma) mais acreditado e ensinado nos meios acadêmicos.

Recebeu, contudo, graves críticas de teólogos, como J. Ratzinger, C. Pozo, C. Ruini e foi recebida com reservas por W. Kasper, Bordoni-Ciola e outros.[42] Ratzinger, em particular, ainda antes de ser papa, confessa que, depois de um tempo de namoro

[39] Teólogos de fama internacional, como M. Schmaus, K. Rahner e U. von Balthasar, foram, se não seguidores, pelo menos simpatizantes desta tese. No Brasil, conhecidos teólogos, como L. Boff, J. B. Libânio, H. Ribeiro e R. J. Blank, sustentam claramente essa posição. Apesar de estar perdendo gás, a tese da "ressurreição na morte" seria ainda aceita por 79% dos teólogos: cf. REB, v. 71 (2011), p. 523.

[40] Cf. R. de la PEÑA, **L'altra dimensione**. Escatologia cristiana, Borla, Roma 1961, p. 373-374.

[41] Cf. Fr.-J. NOCKE, **Escatologia**, in Th. SCHNEIDER (org.), **Manual de dogmática**, Vozes, Petrópolis 2001, v. II, p. 339.

[42] Cf. L. F. LADARIA, **Introdução à antropologia teológica**, Loyola, São Paulo 2007, 3ª ed., p. 146-149.

com a escatologia da "ressurreição na morte", distanciou-se dela.[43] Já papa, na encíclica *Spe Salvi* (2007), referindo-se à parábola do rico e do pobre (Lc 16,19-31), volta a se referir à escatologia da "condição intermédia": "Devemos aqui destacar que Jesus, nesta parábola..., retoma a concepção do judaísmo antigo de uma condição intermédia entre morte e ressurreição, um estado em que falta ainda a última sentença" (n. 44 *in fine*).

A rigor, esse *theologoúmenon* novidadeiro não se sustenta nem do ponto de vista filosófico, nem do ponto de vista teológico:

a) filosoficamente, essa concepção se apoia em bases racionais primárias, a saber: uma antropologia monista ou quase, que funde e confunde, sem maior reflexão, corpo e alma; e uma filosofia da duração que é por demais estreita, enquanto reduz a duração a dois planos: tempo e eternidade. Ora, descartando sem cuidado tanto a separabilidade da alma e do corpo, fruto do pecado, quanto a duração intermédia do "evo" como duração propriamente humana, era forçoso aportar na equivocada escatologia do "tudo-já";[44]

b) teologicamente, essa escatologia não corresponde à nem grande Tradição, nem à doutrina do Magistério, nem à Práxis da Igreja em sua liturgia para os defuntos e nem aos dados bíblicos, como a Igreja costuma interpretá-los.[45] Em suma, trata-se de uma escatologia estranha à tradição católica.

[43] Cf. J. RATZINGER, **Escatologia**. Morte e vita eterna, Cittadella, Assis 1996, 3ª ed., especialmente § 5, p. 118-173: "Imortalidade da alma e ressurreição dos mortos"; e § 6, I: "Que significa "ressurreição dos mortos", p. 174-204. Ele considera este estudo como seu melhor trabalho teológico. Confessa no prefácio que tinha anteriormente seguido a linha "moderna" de uma "escatologia desplatonizada", isto é, a da ressurreição na morte, mas que depois voltou à da grande tradição, não sem ter chocado seus pares (p. 21).

[44] O nominalista G. de OCKHAM está entre os primeiros, se não é o primeiro, a rejeitar a ideia de "evo", declarando peremptoriamente: ***nihil est***: ap. Ph. BÖHNER e E. GILSON, **História da filosofia cristã**, Vozes, Petrópolis 1970, p. 551.

[45] Cf. G. FROSINI, "Risurrezione alla fine dei tempi o dopo la morte?", in **Vivens Homo**, 9 (1998), p. 119-135, onde defende a escatologia da ressurreição no fim dos tempos como a mais conforme à Bíblia, à doutrina da Tradição, do Magistério e inclusive à tendência mais recente da reflexão teológica.

De fato, essa escatologia peregrina não penetrou e nem podia penetrar no meio do Povo cristão em geral. Este continua a pensar e orar em termos da "escatologia das almas". E quando escuta falar dessa visão modernizada, "fica desorientado, uma vez que já não encontra o seu vocabulário e as noções que lhe são familiares" – como constata a *Recentiores episcoporum,* na introdução. É efetivamente cômodo ensinar essa nova escatologia em sala de aula, mas o é menos pregá-la no cemitério, sem chocar os presentes e banalizar a gravidade da morte e as promessas de vida eterna.

Repitamos: o Magistério recente não acolheu a "nova escatologia", antes a deslegitimou através da carta *Recentiores episcoporum* (n. 3, 4 e 6), mesmo se não chegou a condená-la formalmente.[46] Criticou-a igualmente a Comissão Internacional de Teologia, órgão oficioso da Santa Sé, no documento *A esperança cristã na ressurreição* (n. 2 e 4).

O que importa mais é que o *Catecismo da Igreja Católica* (n. 668-682; 988-1060) não só não se alinha com o novo teologema escatológico, mas retoma e consagra, ampliando-a, a visão tradicional, que é, aliás, também a da Igreja ortodoxa. Ora, não é possível fazer uma boa teologia atritando com a doutrina comum da Igreja. A lâmina da teologia só é usada sem perigo quando firmemente inserida no âmbito do catecismo.[47]

4. Resumo das três posições acerca da morte em forma de esquema

Em verdade, a escatologia do estado intermédio, que é a da doutrina católica tradicional, representa uma posição intermédia superior, situada entre os dois extremos diametralmente opostos da escatologia do "tudo-já" e da escatologia espiritualista. Ela recolhe

[46] No nº 6, a carta adverte contra o perigo de a nova escatologia "esvaziar o sentido da Assunção da Virgem Maria no que ela tem de único".

[47] É o que disse D. Donald WUERL, arcebispo de Washington, fazendo notar que os novos estudantes de teologia precisam mais de instrução catequética que de especulação teológica: cf. **Il Regno-attualità**, nº 20 (2011) p. 653.

o que há de positivo nessas duas: da nova escatologia, ela retém a ideia de que, na morte, morre de fato a pessoa inteira enquanto "unidade substancial" de corpo e alma, sendo a ressurreição decisiva para a plenitude do destino humano; da escatologia espiritualista, ela conserva a ideia da alma imortal, podendo ser imediata e substancialmente feliz antes do fim dos tempos.

Como vimos na introdução do livro, a escatologia depende, em boa parte, da antropologia. No esquema abaixo, estão representadas as três posições no campo da escatologia em função da ideia de homem que têm: as duas extremadas e a terceira, que sintetiza as duas anteriores.

IDEIA DE SER HUMANO =>	IDEIA DE MORTE
1. **Dualismo espiritualista**: corpo e alma como elos justapostos (Posição extrema I)	Morte = **libertação** definitiva da alma em relação ao corpo, que desaparece para sempre (Doutrina herética, antiga)
2. **Monismo**: corpo e alma como elos coincidentes (Posição extrema II)	Morte = **passagem** do homem todo, do tempo para a eternidade (Doutrina heterodoxa, recente)
3. **Unidualidade**: Corpo e alma como elos entrelaçados (Posição média superior)	Morte = **separação** alma – corpo, por causa do pecado, e sua reunião definitiva no final dos tempos. (Doutrina ortodoxa, tradicional)

5. Três aproximações da morte

Podemos abordar a morte a partir de três ângulos, todos eles verdadeiros, mas crescendo em profundidade: a morte do ponto de vista biológico, a morte do ponto de vista puramente humano e a morte do ponto de vista teológico-espiritual. Expliquemo-los um depois do outro.

5.1. *A morte como fenômeno natural (ponto de vista biológico)*

Esse seria o momento da "tese", numa visão geral da morte. Nesta primeira e mais superficial aproximação, a morte aparece como um fenômeno "natural". É a perspectiva do biólogo e do médico.

Enquanto somos "natureza", somos mortais: "És pó e ao pó hás de tornar" (Gn 3,19). "Todos morremos; como as águas se derramam na terra não podem mais se recolher, assim Deus não reanima um cadáver" (2Sm 14,14. Cf. Sl 39,5; Sl 89,49). Do ponto de vista biológico, vida e morte vão de mãos dadas.

Entre morte e vida não há só oposição, mas também entrelaçamento. Do ponto de vista biológico, a morte individual é, sem dúvida, o contrário da vida, por ser sua extinção. Mas em outro sentido, como outro polo da vida, contraposto ao do nascimento, a morte faz parte da vida.[48] Aqui, a morte não aparece como o contrário da vida, mas somente do nascimento, já que ambos, nascimento e morte, pertencem ao processo integral da vida de cada indivíduo.

Mais ainda: a morte individual é uma "invenção" da própria vida, em sua evolução, para poder se perpetuar.[49] O indivíduo tem que morrer para que a espécie subsista e se renove. É preciso que as folhas caiam no outono para que outras surjam na primavera. Aqui, só a morte como extinção total da espécie seria o contrário da vida.

Situando-nos agora no plano da vida humana, aí também existe um entrelaçamento entre morte e vida. Em primeiro lugar, porque a vida humana é entremeada de forças de morte: fracassos, solidão, decadência. A morte é coextensiva à vida: ela acompanha a vida em todo o seu processo. A nossa é realmente uma "vida

[48] Cf. para isso A. SCHOPENHAUER, **O mundo como vontade e representação**, § 54.

[49] Cf. L. BOFF, **Ética da vida**, Ed. Letra Viva, Brasília, 1999, cap. 9: "A morte como invenção da vida", p. 217-241.

mortal". "Vida vital" – só no Reino (Santo Agostinho). Nesse caso, somente a "morte eterna" como condenação é contrária à vida.

Em segundo lugar, a morte está ligada à vida também pelo fato de, como parte (final) da vida biológica, ter de ser humanamente "vivida" de modo individual. E pelo modo como se vive a vida, vive-se também a própria morte.

A morte biológica pode ser até uma bênção, uma libertação e um repouso para os mortais, sobretudo nas doenças dolorosas e prolongadas. Nesses casos diz-se, entre conformado e aliviado: "Descansou". A morte do pobre é mais tranquila; a do rico é sempre mais problemática. Por isso, o Sirácida [Eclesiástico] diz que a morte só é "amarga para o homem tranquilo e afortunado em tudo", mas não para o miserável: "Ó morte tua sentença é suave para a indigente, cujas forças se esgotam, para quem está no declínio da idade, carregado de cuidados..." (Sir 41,1-4). Vegécio, escritor da antiguidade tardia, sentenciava: "Tem menos medo da morte quem menos gozou da vida".[50] E o visionário T. Campanella († 1639): "A morte é doce para quem tem a vida amarga".

Se é assim, o pior castigo seria ter que viver para sempre uma vida de misérias. Sobre isso, lemos no Apocalipse esta profecia terrível: "Naqueles dias, os homens buscarão a morte, e não a encontrarão; desejarão morrer, e a morte fugirá deles" (9,6). Não é isso mesmo a definição do inferno?[51]

Mas, refletindo bem, mesmo para uma vida cômoda, a imortalidade biológica seria uma "dádiva desalentadora" (Rousseau). Não morrer seria ser uma espiga que deixou de ser segada, como diz Epiteto (cf. Mc 4,29). "A morte é terrível, mas mais terrível é

[50] *Minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita:* ***De re militari,*** livro I, cap. 3, no fim: ap. **Suma teológica** II-II, q. 153, a. 5, ad 2.

[51] Os condenados ao inferno prefeririam morrer, deixar de existir, a viver no tormento eterno, como explica TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** Suplemento q. 98, a. 3. O mesmo pensa R. CANTALAMESSA, **Morte, minha irmã**, Santuário, Aparecida 1992, 5ª ed., p. 66, descrevendo o inferno como um "desesperado precipitar-se no Nada, para fugir de Deus e de si mesmo, sem jamais conseguí-lo, porém."

não poder nunca morrer" (A. P. Tchekhov). Efetivamente, viver sem nunca morrer levaria fatalmente ao tédio. É o que exprimem vários testemunhos da sabedoria humana, como, por exemplo:

- a legenda da maldição do "judeu errante", obrigado a vagar até o fim do mundo, sem poder pôr termo à sua vida infeliz;
- o mito do centauro Quíron, preceptor de Aquiles: imortal por natureza, Quíron obtém de Prometeu a "graça da mortalidade" a fim de se libertar da ferida incurável que Hércules lhe tinha infligido e assim descansar para sempre na morte;
- a crença hinduísta no ciclo dos renascimentos (*samsara*), pelo qual a permanência na vida é tida como castigo pelas faltas cometidas.[52]

Por outro lado, a morte biológica não parece ser uma experiência dolorosa, como o medo no-la faz imaginar, mas "doce". Mesmo nos casos dramáticos, o psiquismo desliga a "chave geral" de modo a retirar a percepção da dor, mas não a consciência.[53] A morte aparece como diluição suave da consciência, um imperceptível apagar-se, como sucede na experiência do sono ou num desmaio. A morte vem como a entrada da noite – dizia o poeta Mário Quintana.[54]

Isso parece dar razão a Epicuro quando recomendava não temer a morte, porque – dizia – "quando eu existo, a morte ainda não existe; e quando a morte existe, eu já não existo". Parecem confirmar isso as experiências de quase morte, que veremos logo

[52] No poema "A ilha dos imortais", o Padre David M. Turoldo, OSM, conta como os habitantes daquela ilha, dotados com o dom de uma vida interminável, depois de um período de alegria e festa, caem num tédio sem fim. Fazem então longas procissões implorando dos deuses a morte, a fim de se libertarem daquela situação insuportável.

[53] Cf. G. BARBARIN, **O livro da morte doce**. Não temer o momento da morte, Paulus, São Paulo 1997 (orig. franc. 1937). O autor foi poeta e jornalista.

[54] Cf. J. B. LIBÂNIO e M. C. BINGEMER, **op. cit.**, p. 157-158.

mais. Em verdade, não é a morte que é temível, mas, sim, o que vem antes dela, sua expectativa, como observa Santo Tomás.

5.2. *A morte do ponto de vista puramente humano (psico-filosófico)*

Abordemos agora a morte do ponto de vista racional ou filosófico. Esse já um ponto de vista mais profundo. Seria como o momento da "antítese" dentro de uma visão geral da morte. Nesse plano, a morte nos repugna, porque é sentida como ruptura e divisão, tanto em nosso interior como em relação ao mundo vital. Sentencia o Vaticano II: "O germe de eternidade que existe no ser humano, irredutível à pura matéria, insurge-se contra a morte" (GS 18). É que somos principalmente almas ou espíritos imortais.

Podemos chamar essa morte de "morte existencial" ou "morte pessoal". Diante dela, a lógica humana comum é de pouca valia, como evidenciou com cores vivíssimas Tolstoi em sua maravilhosa novela "A morte de Ivan Ilich".[55] Como insistiu E. Mounier, o problema da morte não é a morte abstrata, mas a minha morte. Epiteto exprimiu com clareza esse sentimento natural: "Quando morre o filho ou a mulher do próximo, todos

[55] L. TOLSTOI, **A morte de Ivan Ilich**, trad. de Carlos Lacerda, Lacerda Ed., Rio de Janeiro 1997: "Ivan Illich via que estava morrendo e entrava em desespero. No fundo sabia muito bem que estava morrendo, porém não somente não se acostumava com isso, mas simplesmente não podia entendê-lo. Aquele exemplo de silogismo que tinha aprendido na Lógica de Kisvetter – Caio é um homem; ora, todos os homens são mortais; logo, Caio é mortal – pareceu-lhe toda a vida correto, unicamente tratando-se de Caio, de modo nenhum dele. Tratava-se de Caio homem, do homem em geral, e isso era perfeitamente correto. Porém, ele não era Caio, nem um homem em geral; era sempre algo totalmente distinto, distinto de todos os outros seres: era Vânia (NB: nome familiar para Ivan), com sua mãe, seu pai, seus jogos... Por acaso existia para Caio o cheiro daquela bola de couro que Vânia amava tanto? Tinha estado Caio tão enamorado como ele? (...) 'Caio realmente era mortal, e estava certo que morresse; mas eu, o pequeno Vânia, Ivan Ilich, com todos os meus pensamentos e as minhas emoções, é uma coisa completamente diferente. É impossível que eu tenha de morrer. Seria horroroso demais. (...) Não pode ser. É impossível. Mas está aí. Como? Como se poderá compreender uma coisa dessas?'" (p. 57-58 – fizemos pequenas alterações estilísticas).

dizem: 'É a lei da humanidade!' Mas quando morre o próprio filho ou a própria mulher, o que se ouve são gemidos, gritos e lágrimas".[56] Igualmente Buddha: "O homem comum, ó monges, pensa com indiferença na morte de um estranho, com tristeza na morte de um parente e com horror na morte própria". [57]

5.2.1. *"Sentimos e experimentamos que somos imortais" (Spinoza)*

Por que essa insurreição elementar do coração humano contra a morte? É porque, sendo imortais, temos o senso da imortalidade habitando no fundo do nosso coração. De fato, para todas as religiões, o homem tem em si algo que sobrevive à morte. Isso é testemunhado de modo particularmente eloquente no *Bhagavad Gita*, o "evangelho do hinduísmo": "Quem diz: 'Eu matei' ou pensa que alguém pode matá-lo, julga erradamente. Não conhece seu verdadeiro eu, que não pode ser morto nem pode matar" (cap. II).

Os poetas também intuíram isso, especialmente quando são também místicos. Um grande poeta, religioso, Baudelaire diz: "A poesia é o testemunho de uma natureza exilada no imperfeito e que gostaria de se apossar imediatamente, ainda neste mundo, de um paraíso revelado".[58] Eis em seguida alguns fragmentos poéticos acerca da morte:

– "A morte é a vida eterna. É o apagar da lâmpada à luz da manhã: não é a abolição do sol" (R. Tagore).

– "Amo a vida e sei que também amarei a morte. A criança chora se a mãe a afasta do seio direito mas logo se consola quando recebe o seio esquerdo" (Idem).

[56] Stalin disse mais ou menos o mesmo, mas de modo cínico: "Só a morte pessoal é trágica; a de milhões é estatística": ap. Tatiana GÓRICHEVA, **La fuerza de la locura cristiana**. Mis experiencias, Herder, Barcelona 1988, p. 62.
[57] Ap. W. LINDENBERG, **O mistério do encontro**, Melhoramentos, São Paulo, 1962, p. 210.
[58] Ap. B. BRO, **A religião sem prática**, Herder, São Paulo, 1969, p. 163.

– "A morte é como a noite que beija o dia que entardece, sussurrando-lhe ao ouvido: Eu sou tua mãe, e vou dar-te um novo nascimento" (Idem).[59]

– "Ante a visão do corpo que desce, pensa em minha ascensão. (...) O balde só se enche de água se desce ao fundo do poço" (Rumi).[60]

– "Morte é a curva da estrada: morrer é só não ser visto" (Fernando Pessoa).

Em suas reflexões acerca da morte, o poeta Rilke diz que o visível é apenas aparência enganosa. Por isso, imaginamos, erradamente, que só existem duas fases de nosso existir: quando vivos e quando mortos. Em verdade, o que existe é sempre a vida e nada mais que a vida: a vida aqui e a vida lá; a vida do lado de cá e a vida do lado de lá. Otários das aparências, pensamos na dualidade opositiva: vida – morte. O certo é, contudo, que só existe vida: esta vida, neste mundo, aquela vida, no outro, mas sempre vida. Em si, a morte não é nada. Ela não existe. A morte é apenas o limite entre a sombra e a luz: ou estamos "à sombra da vida" (aqui) ou estamos "à luz da vida" (lá).

Continua Rilke, dizendo que nossos sentimentos se moldaram a este mundo de sombras e de aparências. Por isso nos é difícil representar e vivenciar o pós-morte como vida, e vida plena. A morte não é senão a passagem deste lado da vida para o outro, onde a vida é mais profunda, plena e luminosa. É o barco enigmático que nos transporta das sombras para a luz: *ex umbris in lucem*. Assim vista, a morte representa um dos maiores dons de Deus. Sob o disfarce da morte, quantas graças, luzes e possibilidades o Criador quer nos outorgar! O cálice da morte esconde o vinho do amor, da santa embriaguez e da eterna comunhão.[61]

[59] Tagore († 1941) recebeu o prêmio Nobel de literatura em 1913. Os primeiros versos citados são do **Gitânjali**, 95; os segundos, de **Sadhana**; e os terceiros, de **Pássaros perdidos**, 119.
[60] Jalal ud-Din RUMI († 1273), **Poemas místicos**. Divan de Shams de Tabriz, Attar, São Paulo 1996, p. 126.
[61] Cf. R. M. RILKE, **Cartas do poeta sobre a vida**, Martins Fontes, São Paulo 2007: "Sobre a morte", capítulo que resumimos de modo pessoal.

Isso, que sentiam os místicos e os poetas, é explicado pelos filósofos. Estes podem mostrar que a aspiração à imortalidade pertence à nossa constituição espiritual: somos espírito ou consciência. No *Fédon*, Platão apresenta Sócrates, depois de tomar a cicuta, dialogando com seus discípulos sobre a imortalidade. Aí o filósofo exibe vários argumentos, provando a imortalidade da alma. Entre tais argumentos, contam-se dois: o fato de pensar e o fato do mal moral. Quando pensamos usamos conceitos universais e perenes, o que mostra que somos seres espirituais, transcendendo o particular e perecível, e que somos, portanto, imortais. Também quando fazemos o mal, nossa alma não se corrompe de todo, de modo que podemos sempre nos reabilitar, o que também mostra que somos imperecíveis.

De modo semelhante, para o pensamento bíblico, o ser humano é animado pela *Ruah* do Senhor. É essa "volta a Deus, seu autor" (Qo [Eclesiastes] 12,7; cf. Gn 2,7). O livro da Sabedoria, absorvendo elementos do pensamento grego, afirma claramente a imortalidade do homem, e isso sem contrastá-la com a ideia propriamente hebraica de ressurreição dos mortos (cf. Sb 3,1-9; 5,15-16).

Não só, até inconscientemente nos cremos imortais. A morte? Isso é para os outros, especialmente para nossos desafetos! É o que constatou Freud: "No fundo, ninguém crê na própria morte. É como dizer que, em nosso inconsciente, estamos todos convencidos de nossa imortalidade".[62]

Portanto, não somos feitos para a morte e não queremos morrer. Nada mais equivocado que definir o homem como "ser-para-a-morte", como se repete por aí com esnobismo complacente e frívolo.

5.2.2. *O coração humano sempre sonhou com a imortalidade*

O ser humano sempre sonhou com a imortalidade. Dessa busca da imortalidade o mais antigo testemunho literário é a *Epopeia*

[62] S. FREUD, **Consideraciones de actualidade sobre la guerra y la morte** (1915), in **Obras completas**, v. II, Madri 1973, p. 2110.

de Gilgamesh (há uns quatro mil anos). Esse herói, inconformado com a morte de Enkidu, seu amigo queridíssimo, vai em busca da "planta da eterna juventude". Mas em vão.[63]

Hoje mesmo, existem as tentativas em biotecnologia objetivando prolongar a vida. Mas nessa busca o homem facilmente se equivoca. Pois, se pensa a imortalidade como esta vida biológica prolongada indefinidamente no tempo, então labora engano. De fato, então cairia no inevitável *taedium vitae* que toda "vida no tempo" implica devido ao seu caráter cíclico. Por outras: não capta o horror da conexão: imortalidade – temporalidade – repetitividade – tédio.

A ciência poderia até garantir a perpetuação da "juventude física", mas não da "juventude mental"; poderia garantir às pessoas um longo passado de experiências (e desilusões), mas não a experiência do inédito, da "primeira vez" (primeiro beijo, primeiro trabalho etc.). Ora, prolongar indefinidamente uma vida sempre de novo a ser vivida leva inevitavelmente ao tédio mortal.[64]

A imortalidade biológica é uma "imortalidade má", falsa, puramente cronológica, quantitativa, aquela que não vence o tempo. Isso não é verdadeira imortalidade. Mas simplesmente perpetuidade ou perenidade temporal. Ao contrário, a verdadeira imortalidade, a "imortalidade boa", é a vida transcendendo o tempo, vida em outro patamar. É verdadeiramente "vida eterna" e não mera "vida perpétua". É "vida vital", ressuscitada, e não "vida mortal", que, prolongada, prolongaria também seu caráter mortal e, portanto, penoso. Logo, o que quer mesmo o coração humano não é tanto vencer a morte biológica, quanto propriamente a mortalidade como "vida no tempo".

Se a morte biológica é "natural", por que então é sentida como algo não natural, suscitando medo e até revolta? Ah, se a morte

[63] Cf. ANÔNIMO, e **A epopéia** de Gilgamesh, Martins Fontes, São Paulo, 2001.
[64] Cf. E. BONCINELLI e G. SCIARRETA, **Verso l'immortalità?** La scienza e il sogno di vincere il tempo, Raffaello Cortina Ed., Milão 2005, espec. páginas finais 224-228. Boncinelli é psicobiólogo.

fosse como canta o poeta-místico: "Morrer como a luz desfeita na noite, a noite na aurora e a aurora no sol. Sentir assim quanto é forte o abraço de Deus..."[65] Se a morte fosse natural deveria ser algo de glorioso, como um botão que desabrocha em flor. Por que é que o grão tem que morrer para nascer a espiga (cf. Jo 12,24)? Esse mistério só a fé pode esclarecer a contento, como veremos logo adiante.

5.2.3. *Dimensão social da morte*

Embora sendo uma experiência estritamente individual (ninguém morre no lugar de ninguém), a morte não deixa de ter uma dimensão social (como, aliás, tudo neste "animal social" que é o homem). Vejamos alguns aspectos dessa dimensão coletiva da morte:

A morte é uma experiência ***comum*** a todo ser vivo. Marx a definiu como "a vitória da espécie sobre o indivíduo". Embora cada um "morra sua própria morte", a morte é uma experiência inelutável para todos. Daí estar ligado à morte certo sentimento de solidariedade antropológica. Como disse o poeta inglês John Donne († 1631): "A morte de cada indivíduo tira um pedaço de mim. Pois estou contido na humanidade. Logo, nunca pergunte por quem os sinos dobram... Eles dobram por você".[66]

A morte é uma realidade ***social***. Até na morte há diferença entre o rico e o pobre, se não no fato como tal (que, em verdade, igualiza todos), pelo menos em suas condições externas, em seu quadro social: tempo de morrer (mortes prematuras; os pobres "morrem antes do fim da vida"); modo de morrer (na miséria ou no fausto, no abandono ou acompanhado pelos familiares) etc. Há inclusive "mortes de Estado": as que o Poder decreta ou mesmo provoca através das guerras e certas políticas sociais mortíferas.

A morte é um evento ***eclesial***. O cristão não morre só, mas cercado pela Comunidade de fé e acompanhado pelas preces de toda a Igreja, inclusive pelos sacramentos, especialmente o da

[65] David M. TUROLDO, **O sensi miei...**: poesie 1948-1988, Rizzoli, Milão 1997. 5ª ed. p. 142. Versão livre de minha autoria.
[66] Ap. W. LINDENBERG, **op. cit.**, p. 210-211.

unção dos enfermos. Conta também com a "oração pelas almas" e as impreteríveis "missas pelas almas" (7º dia, 30º dia etc.). Na verdade, a oração pelos mortos vale também *a posteriori*, pois se situa no "tempo de Deus", que é presente eterno. Mesmo feitas "depois" da morte de alguém, as orações são sempre proveitosas a essa pessoa, mesmo para a sua morte. "Obrigado por me ter ajudado a encontrar a Deus na morte" – poderão nos dizer no céu os que nos precederam.

5.3. *A morte do ponto de vista da fé (perspectiva teológica)*

Esta abordagem representa o momento da síntese de uma visão geral da morte. Pela fé, a esperança e a caridade, a morte adquire um sentido novo e superior.

Segundo a Revelação, "Deus não fez a morte" (Sb 1,13-15; cf. 2,23-24); ao contrário, "a morte entrou no mundo pelo pecado" (Rm 5,12). É o que se lê nas Escrituras e é o que sempre ensinou a Igreja. De fato, em nossa condição atual, a morte é algo de não natural e, por isso, de penoso. Jesus mesmo chora quando da morte de Lázaro (Jo 11,35). Ademais, "perturba-se" (Jo 12,27) e sua sangue (Lc 22,44) diante da perspectiva da própria morte, tanto mais que seria extremamente dolorosa e ignominiosa.

Mas, não foi dito que a morte pertence à natureza de todo ser criado, sendo, portanto, natural? Isso seria verdade se o plano de Deus não fosse o que foi. Ora, segundo esse plano, o homem foi destinado, corpo e alma, à vida eterna. É o sentido da "árvore da vida" do paraíso (Gn 2,9): ela garantia a imortalidade biológica, mas isso em virtude de uma graça especial, que "blindava" a natureza humana contra a morte e que foi por isso chamada de "preternatural". Era o "dom da integridade" físico-biológica. Se, depois, o ser humano passou a morrer, foi porque perdeu aquela imunização especial, comendo do fruto da morte e deixando, assim, que as forças da natureza mortal voltassem a agir.

Santo Tomás ilustra toda essa história com uma comparação pictoresca. Diz ele: como uma faca de ferro, de si, oxida, assim também o homem, por natureza, morre. Mas como o artesão

niquela a faca para que não oxide, assim Deus imunizou o homem contra a morte com o dom da integridade física. Porém, como uma faca se oxida quando perde o níquel, assim também o homem passou a morrer quando, pelo pecado, perdeu a graça da imortalidade corporal.[67]

Estamos falando aqui apenas da morte corporal, pois a mais temível, como nos ensinou Jesus (cf. Mt 10,28), é a espiritual, que consiste no afastamento de Deus. A morte da alma é a pior desgraça, e foi essa que nossos primeiros pais perderam principalmente, desobedecendo a Deus. Foi essa, inclusive, que acarretou a morte do corpo. Por isso, a desgraça definitiva é o que o Apocalipse chama, por três vezes, a "segunda morte", ou seja, o afastamento eterno de Deus (cf. Ap 20,6.14; 21,8). Tudo isso precisa ser relembrado, pois, falando da morte, tendemos hoje a nos fixar no seu sentido imediato, que é o biológico, tanto mais que é nessa direção que leva a atual cultura materialista. Aí a morte da alma fica como que subsumida pela morte do corpo, acabando às vezes por ser esquecida. Então, na linguagem joanina, a *bios* (vida biológica) acaba engolindo a *zoé* (vida eterna).[68]

Contudo, o que dissemos da morte não é senão metade, e nem isso, da história da salvação. A outra metade é que, em Cristo, Deus devolve ao ser humano inteiro, corpo e alma, a vida plena, imortal e eterna. De fato, o Ressuscitado venceu a morte em si mesmo, como que em princípio, e a vencerá totalmente e para sempre, como seu "último inimigo" (1Cor 15,26), quando de sua parusia no final dos tempos: "A morte e a morada subterrânea foram lançadas no tanque de fogo" (Ap 20,14).

Vencendo a morte, a espiritual e também a corporal, Cristo nos "libertou do medo da morte" (Hb 2,15). Ele "desceu à mansão dos mortos" para sentir a suprema *quenose* e solidão ligadas à morte e assim redimir-nos delas. Desse modo, na "região das sombras

[67] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** II-II, q. 164, a. 1; e I-II, q. 85, a. 6.
[68] Não se trata aqui de nenhum "dualismo grego", mas precisamente da antropologia unidual, que permite articular correta e rigorosamente a união sem confusão e a distinção sem separação entre alma e corpo.

da morte", Cristo traçou um caminho de luz. A partir de Cristo, a morte não passa de uma "foiceira desarmada" ou – como diz Agostinho – de uma abelha que, ferroando, perde o próprio ferrão e morre. Mais, a ressurreição de Cristo revolucionou o sentido da morte: esta se tornou o começo da vida. Como disse Clemente de Alexandria († 215), "Cristo mudou o poente em nascente".

Então, para chegar ao Deus da vida pode-se, até de boa vontade, pagar o preço que, na condição atual, a morte requer, sendo que ela é o ágio devido ao pecado (cf. Rm 6,23). Pois é impossível atualmente chegar a Deus com esse "corpo animal" (*psychikón*), grosseiro, terroso, opaco, corruptível (cf. 1Cor 15,44). Esse é apenas uma "tenda" provisória (2Cor 5,4), ou mesmo uma veste perecível, de que temos finalmente que nos desfazer, embora contra a vontade, se quisermos revestir a "veste nova" e imortal (2Cor 5,2-3). Na condição pós-lapsária, não se entra na vida plena sem passagem pela morte. Esta é como a baldeação entre a vida mortal e a vida imortal. Essa "mudança de residência" (Platão, *Fédon*) custa, como toda mudança.

Desse modo, podemos até desejar a "morte corporal" e dar-lhe as boas-vindas, como fez, cantando, São Francisco.[69] Se ela tem sentido, não é por ela mesma, mas pela vida superior que ela permite. Daí São Paulo afirmar com toda segurança: "Para mim, viver é Cristo e morrer é lucro... Desejaria desprender-me para estar com Cristo, o que seria imensamente melhor" do que continuar vivendo (Fl 1,21.23; cf. 3,10-11). O Apocalipse ousa proclamar o macarismo: "Felizes os mortos que morrem no Senhor" (Ap 14,13).

É tão forte o senso que a fé cristã transmite sobre a potência da vida e sua vitória sobre a morte que esta é comparada com o sono (cf. Jo 11,11; At 7,60; 13,36). Por isso, os cristãos chamaram "cemitério", que em grego significa dormitório, o lugar onde depor os que partiram, e não mais "necrópole", cidade dos mortos, como diziam os pagãos. Testemunhavam também assim a esperança de

[69] R. CANTALAMESSA, **Morte, minha irmã**, Santuário, Aparecida 1992.

que os mortos vão um dia "acordar" para a vida eterna através da ressurreição. É o que proclama belamente um dos prefácios para a missa dos defuntos: na morte dos que creem, "a vida não é tirada, mas transformada".

Para o cristão, viver ou morrer é, no fundo, indiferente. O importante é estar na graça, ou seja, em comunhão com Deus, pois é isso viver verdadeiramente. E é essa também a lição de São Paulo: "vivos ou mortos, pertencemos ao Senhor" (Rm 14,9; cf. 1Ts 5,10). São João não dá outro ensinamento: o que importa não é viver ou morrer, mas viver e morrer na fé em Cristo (cf. Jo 11,25-26).

Na prática, o que mais importa não é viver ou morrer, mas fazer a vontade de Deus. Essa era a vida para Cristo; esse seu alimento verdadeiro (cf. Jo 4,34). Ele pouco se importava com as ameaças de morte, mas sim e apenas com o cumprimento do plano que o Pai lhe tinha traçado (cf. Lc 11,31-33; Jo 7,30; 8,20). Para São Paulo também, a vida e a morte corporais lhe eram fundamentalmente indiferentes, como confessa: "Não faço caso de minha vida, contanto que termine minha carreira e o ministério da palavra que recebi do Senhor Jesus" (At 20,24). "Meu ardente desejo... é que Cristo seja glorificado... quer pela minha vida, quer pela minha morte" (Fl 1,20).

Essa também era a atitude básica de todos os santos, por exemplo, de São Martinho, o qual, como diz seu biógrafo, "nem temeu morrer, nem recusou viver".[70] Mas é sobretudo nos mártires que a vida corporal é relativizada até o desprezo total, em vista da vida eterna (cf. Ap 12,11). O mártir se sente "vencedor sob a espada" (*victor sub gladio)*. Exclama o bispo mártir Santo Inácio de Antioquia: "Para mim é mais maravilhoso morrer por Jesus Cristo do que reinar até os confins da terra".[71]

[70] *Nec mori timuit, nec vivere recusavit*: Sulpício SEVERO, *Ep.* 3: *Sources chrétiennes* 133,336-344; e PL 20,182; reportado no Ofício das leituras do Breviário Romano pela festa do santo a 11 de novembro.

[71] *Carta aos Romanos*, 6, 1 in **Cartas de Santo Inácio de Antioquia**, Col. Fontes da catequese 2, Vozes, Petrópolis 1984, p. 67.

5.3.1. *A morte é um instante supremamente decisivo*

A morte constitui o "momento mais forte" e mais determinante da vida. Para lá convergem, de modo condensado, os sucessivos momentos do nosso destino. No instante da morte, recolhemos toda a existência e lhe damos sua direção definitiva.

Por isso mesmo, a morte constitui um *kairós*, momento de graça e conversão. No último milésimo de segundo de nossa existência, podemos ainda fazer um último "juízo" sobre nossa vida inteira e então optar ou não por Deus e por seu amor, como veremos melhor mais adiante.

Contudo, não devemos presumir desse momento, pois normalmente "a árvore cai para onde se acha inclinada". Os antigos conheciam a "arte de bem morrer" e rezavam por uma "boa morte".

5.3.2. *Morte como porta de entrada à plenitude da vida*

Como via de acesso à vida plena, a morte já permite certo grau de realização humana, certa plenitude. Ela marca o fim das limitações espaçotemporais de que sofre a alma, por estar encarnada num corpo feito mortal. "O corpo corruptível torna a alma pesada, e a morada terrestre oprime o espírito carregado de cuidados" (Sb 9,15). Efetivamente, a morte dá à alma acesso à visão beatífica, ou seja, à comunhão essencial com Deus. É a borboleta que, aberto o casulo, voa, livre, em plena luz.

Na experiência humana, a morte é sentida como separação. Mas do ponto de vista mais profundo, a morte introduz num tipo de comunhão mais íntima e mais forte. O Vaticano II diz que nossa união com as almas que repousam em Cristo "não se interrompe..., mas se fortalece" (LG 49). Mesmo um poeta como P. Valéry disse: "A morte une o que a vida separou". C. G. Jung, por sua parte, declara: "Na perspectiva da eternidade, a morte é um matrimônio, um *mysterium conjunctionis*, um mistério de união. Poder-se-ia dizer que a alma alcança a metade que lhe falta, chegando à totalidade".[72]

[72] **Ma vie, souvenirs, rêves et pensées**, Gallimard, Paris 1973, 2ª ed., p. 358, ap. Ysé TARDAN-MESQUELIER, **C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior**, Paulus, São Paulo 1994, p. 19.

Contudo, só com a feliz ressurreição é que podemos obter uma comunhão total com Deus, com os outros e com o universo inteiro. Pois, até que a alma não recomponha o casamento ontológico com o corpo, ficará faltando o "ainda não" da "plenitude total". A alma fica, portanto, esperando a renovação do próprio corpo, assim como a glorificação do "corpo da humanidade" e mesmo do "corpo do cosmos", como diremos logo abaixo.

6. Informações adicionais proveitosas acerca da morte

6.1. *Reações subjetivas diante da própria morte*

Estudos empíricos mostram que são mais ou menos estas as etapas por que passa quem está diante da morte:

1) ***perplexidade***, choque, aturdimento: "Eu, morrer? Será? Como?";

2) ***negação***, seguida de isolamento: "Não pode ser. (E ironizando:) Vejam: estou melhor!";

3) ***tristeza***, depressão, mutismo: "Ter que deixar este mundo, tão belo!";

4) ***raiva***, revolta: "Por que eu? Isso é injusto! Não quero!";

5) ***barganha***, regateio: "Só queria mais um tempo...";

6) ***resignação***, aceitação: "Paciência! Fazer o quê?";

7) ***entrega***: "Está bem! Seja o que Deus quiser!" [73]

[73] Cf. E. KÜBLER-ROSS, **Sobre a morte e o morrer**, Martins Fontes, São Paulo 1996 (orig. EUA 1959). A autora é médica estadunidense e ateia. Cf. também M. de HENNEZEL e J.-Y. LELOUP, **A arte de morrer**, Vozes, Petrópolis 1999, espec. cap. IX, p. 101-116: "As seis etapas da agonia" (adaptação do livro *Ars moriendi*, de 1492).

6.2. *Os momentos (objetivos) do processo da morte*

Segundo a experiência de um padre que foi capelão de moribundos por vinte anos, as etapas que se sucedem normalmente com os moribundos são as seguintes:[74]

1) Melhora para a morte, mas com sentimento de fraqueza extrema.

2) Perda do senso do tempo e espaço. Sente-se o corpo flutuar. A alma, com outro tipo de corporalidade, parece se afastar do corpo físico. O doente encontra pessoas de vidas passadas que lhe vêm ao encontro (como se dirá melhor logo adiante).

3) A vista começa a faltar, os olhos se fecham. Mas o moribundo vê, dentro de si, uma luz e, ao redor, abismos terríveis.

4) A respiração e o coração param, não, porém, a consciência.[75]

5) O moribundo ainda ouve e percebe o que se passa ao redor, porém, sem poder reagir. Sua consciência vai diminuindo até desaparecer.

6.3. *Experiência de quase morte ou de pré-morte*

Mas, que dizer dos epifenômenos contados pelos que tiveram decretada a "morte clínica", que "quase morreram" e que "retornaram à vida"? Para tais experiências, usa-se a sigla EPM (= Experiência de Pré-Morte) ou, em inglês, NDE (*Near Death Experience*). Com o progresso da medicina, cresce o número dos sobreviventes da morte clínica. De 30 a 50% deles fazem experiência de "sair do corpo". Eis um modelo abstrato que o Dr. R. Moody compôs a partir de numerosos relatos que colheu:

[74] A. MAUDER, **L'arte di morire**. Una iniziazione, Queriniana, Brescia 1976, com prefácio do card. Lercaro, então com 83 anos. As etapas por que passa o doente quanto à aceitação da morte coincidem basicamente com as da Dra. Kübler-Ross: choque, raiva, negociação, depressão e serenidade.

[75] O Pe. Mauder, **op. cit.**, p. 92, esclarece que, em certas agonias, o doente manipula constantemente o órgão sexual, chegando à ereção, isso devido a alucinações de caráter sexual. Não reprimir, mas simplesmente ignorar.

1) O quase morto, no ponto de maior aflição física, ouve dizer que está morto e sente toda a agitação que provoca sua quase morte. Vê-se então movendo-se por um ***túnel*** longo e escuro.

2) De repente, tem a sensação de estar ***fora do corpo*** físico, mas com um corpo diferente, vendo e ouvindo o que se passa ao redor do velho corpo. Sente paz e bem-estar.

3) Vê ***gente benévola***, parentes e amigos que já viveram, que vêm a seu encontro, de modo particular um ***espírito de luz***, que bondosamente o ajuda a rever toda a sua vida como num instante.

4) Parece então chegar a uma ***fronteira*** que o separa da outra vida. Mas aí hesita: sente que não é ainda a hora de atravessá-la e que precisa voltar à terra, pois sente-se investido de uma missão.

5) **Resiste**, gostaria de não voltar, porque se sente bem, em alegria, amor e paz, mas acaba cedendo.

6) ***Volta*** então a seu corpo físico. Mas quando tenta contar o que experimentou, faltam-lhe palavras. Pior, caçoam dele; então se cala. Mas a experiência afetou sua vida em profundidade.[76]

Que pensar de tudo isso? Deve-se dizer que tais descrições não são realmente "de morte". Esta separa definitivamente a alma do corpo. Por isso também não haveria "volta da morte", mas apenas reanimação. É propriamente experiência do limite da vida e não de sua ultrapassagem.

Além disso, a morte para valer possui um conteúdo ético que as descrições acima parecem ignorar e que diz precisamente respeito ao juízo da própria consciência sob o olhar de Deus. De fato, existem também experiências negativas de morte, como as dos que tentaram o suicídio, os quais contam que se encontraram, não com seres benignos, mas com pessoas a quem fizeram o mal.

Psiquiatras, como Ronald Siegel, acham que as EPM são simplesmente alucinações, ligadas à "dissociação psíquica". A sensação particular de luz e de paz dos que fizeram tais experiências

[76] Cf. R. MOODY, **op. cit.**, p. 27-28.

pode ser explicada como efeito de substâncias alucinógenas que o organismo segrega no momento da morte. De fato, médicos, como Meduna, com uso de dióxido de carbono, obtiveram efeitos aproximados aos dessas experiências.[77]

6.4. *Para acompanhar um moribundo*

Eis oportunas e sábias orientações da Conferência Episcopal Alemã:[78]

1) Levar o moribundo para casa, para morrer entre os seus.

2) Satisfazer seus desejos, no que for possível.

3) Dar-lhe toda a ajuda externa.

4) Falar com ele.

5) Ajudá-lo a preparar-se internamente (confissão, unção, comunhão).

6) Ler-lhe a Palavra de Deus (passos significativos).

7) Rezar com ele.

8) Em momento oportuno, colocar perto crucifixo e velas.

9) Falar-lhe de coisas como luz e paz.

10) Quando está para partir, orar apenas.

11) Depois que expirou, ficar em silêncio.

12) Preparar, então, as exéquias.

II. JUÍZO PARTICULAR

1. Juízo individual nos documentos da fé

Morte é cisão (entre alma e corpo) e de-cisão (por ou contra Deus e sua graça). Na morte dá-se uma iluminação plena sobre nossa vida, que aparecerá então em toda a sua transparência. É a

[77] Cf. Vittorio MARCOZZI, **Fenômenos paranormais e dons místicos**, Paulus, São Paulo 1993, p. 86-89.

[78] "La cura dei morti", in **Il Regno-documenti**, nº 5 (1995), p. 135-154.

grande "hora da verdade". É o momento culminante de nossa vida terrena.[79] Aí temos uma última chance de retomarmos nossa vida por inteiro em nossas mãos e nos pronunciarmos por ou contra a oferta de graça de Deus.

Há teólogos que pensam que, diante dessa última visão de Cristo, não haveria coração que resista ainda à oferta de seu amor. É uma opinião teológica ou, como se diz, um *theologoúmenon* (teologema), que, contudo, o Papa Ratzinger reassumiu, conferindo-lhe assim maior peso. Eis suas palavras:

> "Alguns teólogos recentes são do parecer que o fogo que simultaneamente queima e salva é o próprio Cristo, o Juiz e Salvador. O encontro com ele é o ato decisivo do Juízo. Ante seu olhar, funde-se toda a falsidade. É o encontro com ele que, queimando-nos, nos transforma e liberta, para nos tornar verdadeiramente nós mesmos. (...) Porém, na dor desse encontro... está a salvação. O seu olhar, o toque de seu coração cura-nos por meio de uma transformação certamente dolorosa 'como pelo fogo', mas é uma dor feliz... (...) No momento do Juízo, experimentamos e acolhemos esse prevalecer do seu amor sobre todo o mal do mundo e em nós. A dor do amor torna-se a nossa salvação e a nossa alegria".[80]

O Papa prossegue dizendo que o Juízo é um ato de justiça, sim, mas também de misericórdia e de graça. Esse duplo aspecto nos conduz a considerar o Juízo "com temor e tremor" (Fl 2,12), mas também com confiança e esperança, pois o Juiz é também o nosso Advogado.[81]

O Novo Testamento mostra que, para Cristo, a verdade do julgamento divino era uma evidência. Refere-se Ele muitas vezes ao "dia do julgamento" (Mt 10,15; 11,22.24; 12,36.41.42; cf. ainda

[79] Na verdade, existem outras "encruzilhadas" no curso de nossa existência. São "momentos fortes" em que tomamos nossa vida na mão e a lançamos numa direção determinada. São, por exemplo, o casamento e a profissão religiosa. São instantes que determinam todo o nosso futuro.

[80] BENTO XVI, *Spe salvi* (2007), nº 47 *in principio*.

[81] Cf. ID., **op. cit.**, nº 47, *in fine*.

Mt 7,22-23; 5,21-22; 23,14). O autor da Carta aos Hebreus diz que "depois da morte vem o julgamento" (Hb 9,27).

A parábola do rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31) alude ao juízo individual como "condição intermediária entre a morte e a ressurreição", ideia que já era do judaísmo antigo.[82] Por sua parte, ensina o Vaticano II: "Antes de reinarmos com Cristo glorioso, todos nós compareceremos 'diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba o que tiver feito, por meio de seu corpo, o bem ou o mal' (2Cor 5,10)" (LG 48,4). Digamos, de passagem, que aqui também aparece a ideia da escatologia do "estado intermédio".

Digamos ainda que somos julgados por Deus no espelho de nossa própria consciência. Essa é como um livro onde estão registradas nossas boas e más ações. Como nossas ações produzem em nós um efeito imanente, elas de certo modo nos constituem e nos "acompanham" (cf. Ap 14,13). As grandes religiões da Índia chamam de "lei do karma" essa vinculação infrangível das obras ao destino de cada um. Tal é o Juízo individual.

2. O "já" e o "ainda não" do Juízo

Vimos acima o "ainda não". Mas "já" agora Deus nos julga, e isso no tribunal da consciência individual. Esse Juízo atual ocorre:

- a partir do próprio ***Cristo*** e de sua Palavra. "Quem nele (em Jesus) crê não é julgado; quem não crê já está julgado. Este é o julgamento: a luz veio ao mundo" (Jo 3,18-19; cf. Mt 10,32-33; 2Ts 1,5; 1Pd 4,17);
- a partir da ***Igreja***, quando esta proclama a Palavra de Cristo e chama à conversão;
- em particular, a partir dos ***Pequeninos*** e de suas necessidades (Mt 25,31-46), dos "Lázaros" da vida (Lc 16,19-31), dos caídos na estrada de Jericó (Lc 10,29-37), dos "irmãos pródigos" (cf. Lc 15,5-32);

[82] Cf. ID., **op. cit.**, nº 44-45.

• enfim, a partir dos próprios ***fatos***, que nos interpelam para a justiça; dos amigos, que nos aconselham etc.

É aí, no tempo de nossa vida, que se dá o Juízo divino, sendo que o "Juízo final" será apenas a declaração de uma sentença que já foi "passada" durante nossa vida terrestre.

3. Alcance prático da perspectiva do Juízo final

O que tem a ver o Juízo final com nossa vida concreta? Tudo, pois, saber que somos responsáveis perante o tribunal de Cristo por todos atos, ainda que pequenos (cf. Mt 5,6), e mesmo por toda palavra (cf. Mt 12,36) confere à nossa vida uma extrema seriedade. A perspectiva do Juízo nos inspira um sadio temor do Senhor, como se vê na reação de medo da parte de Herodes frente às ameaças de João Batista (cf. Mc 6,16.20), assim como de Félix ao anúncio do Juízo por São Paulo (cf. At 24,25).

Esta verdade é particularmente problemática para a cultura dominante, terrenista que é. Os oráculos dos profetas, dos mártires e pregadores antigos, com suas ameaças: "Temei o Juízo de Deus!", parecem não ter mais eficácia hoje em dia, especialmente sobre os políticos corruptos, os exploradores notórios do povo e os ditadores. Todos esses temem mais o juízo humano dentro da história do que o Juízo divino no fim da história, em que praticamente não acreditam.

Seja como for, o Juízo futuro confere importância ao comportamento presente. Só ele, de fato, funda para valer a responsabilidade ética: temos que responder por todo ato, não diante de um tribunal humano, sempre falível, mas diante do tribunal de Deus. Ademais, a ideia humana de justiça exige a justiça divina, pois aquela não se pode realizar plenamente na história. Quem, se não Deus, poderá fazer justiça às vítimas inocentes, mortas ou ignoradas pelos homens? O povo sente isso quando diz: "A justiça dos homens falha, mas a de Deus nunca falha".[83]

[83] Cf. BENTO XVI, *Spe Salvi*, nº 43 *in fine*.

Por outro lado, a ideia de uma *apocatástase* (restauração universal, como anistia geral no fim dos tempos), propagada por algumas teologias "compassivas", seja de ontem (Orígenes), seja de hoje (muitas vezes em reação à ideia de um Deus justiceiro), anula a fé no Juízo final. Ademais, gera um cristianismo desfibrado, como o ocidental, o qual, segundo o teólogo americano H. Richard Niebuhr († 1962), prega "um Deus sem ira, que introduziu seres humanos sem pecado, num Reino sem julgamento, mediante um Cristo sem cruz".[84]

Ora, um "Deus sem Juízo" é um Deus que não se leva a sério. Ao contrário, um Deus que exerça o Juízo confere à vida uma gravidade suprema. Não existe só o tribunal da consciência individual, nem apenas o tribunal da história (*Nêmesis*), mas também e principalmente o tribunal do próprio Deus, o *Justus Judex*. "A mim pouco se me dá ser julgado por vós ou por um tribunal humano. Pois nem eu me julgo a mim mesmo... Quem me julga é o Senhor" (1Cor 4,3-4).

Deus é misericórdia, certamente, mas é também o "Senhor justiceiro" (Sl 93,1.20), o "Deus da ira", que não pode tolerar a iniquidade. A grande teologia sempre manteve juntos os dois atributos divinos: da misericórdia e da justiça, enquanto a tardo-moderna os dissociou, insistindo na ideia de "fraqueza de Deus" (D. Bonhöffer, H. Jonas), quando, em verdade, é esta teologia que é fraca. O pós-moderno foi mais longe, enquanto canonizou a imagem do Deus débil, reduzido à *quenose* (G. Vattimo).

Mas o bondoso Santo Tomás sabia: "Misericórdia sem justiça é a mãe da dissolução".[85] Não pensava de modo diferente o terno São Bernardo: "Doçura sem justiça não é virtude".[86] De fato, um Deus bonachão, feito vovô, que cegamente tudo compreende e tudo perdoa, um Deus rococó é finalmente um Deus não digno

[84] **The Kingdom of God in America** (I/ nº 85), p. 193, ap. David TRACY, "Dar nome ao presente", in **Concilium**, nº 227/1 (1990), p. 70.
[85] *In Mattheum* 5,2.
[86] *De gradibus humilitatis et superbiae* (escrito em 1125), nº 33, in BAC 444, Madri 1983.

de fé, um Deus sem interesse, um Deus que nada vale. Esse é um Deus que acaba morrendo "sufocado em excessiva piedade".[87] Trata-se, pois, de um Deus mortal, suicida, enfim, de um Deus autoniilista.

Em verdade, é a ideia mesma de amor que pede o julgamento. Sem julgamento o amor de Deus torna-se um "amor barato" ou "brincadeira", como teria dito Jesus a beata Ângela de Foligno. Ao contrário, São João da Cruz percebeu claramente a conexão julgamento e amor quando escreveu: "Na tarde de nossa vida seremos julgados sobre o amor".[88] Há amor, sim, mas há também julgamento. No Juízo Final de Michelangelo, o julgamento de Cristo é acompanhado com os sinais de sua paixão, trazidos pelos anjos, como a dizer: "Eis o que fiz por você! E você que fez por mim?"

III. PURGATÓRIO

1. Por que o purgatório?

O Deus três vezes santo exige santidade e pureza dos que se aproximam dele (cf. Is 33,14-15; Sl 15). "Felizes os puros, porque eles verão a Deus" (Mt 5,8). Portanto, necessita-se de purificação para aceder a Deus. Por mais longa e intensa que seja, a vida, em geral, não nos deixa ainda bastante puros, desapegados e amadurecidos para sermos dignos de Deus. Nosso coração permanece ainda muito estreito e nosso "eu interior" com muitas arestas. Como disse Jesus: podemos ter tomado banho (estar na graça), mas trazemos sempre em nós alguma poeira (pecados leves): "Quem se banhou, só necessita lavar os pés" (Jo 13,10). "Cada um será salgado pelo fogo" (Mc 9,49).

[87] F. NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, parte IV, cap. "Fora de serviço", em que narra o encontro patético entre Zaratustra e o último Papa, agora "desempregado", justamente porque seu patrão, o Senhor Deus, teria morrido de... piedade pelos homens.

[88] **Ditos** 64, citado pelo **Catecismo da Igreja Católica**, 1022.

2. O Purgatório está na Bíblia?

A fé no Purgatório não está ***na*** Bíblia, mas surge ***a partir*** da mensagem geral da Bíblia. Nesta fala-se da "prova do fogo" por que se há de passar: o "fogo comprovará o que vale a obra de cada um": se foi feita "com ouro, prata ou pedras preciosas" ou se foi "com madeira, ferro ou palha" (1Cor 3,12-15). O Antigo Testamento também fala das orações que Judas Macabeu mandou fazer pelos mortos na guerra (2Mc 12,46).

Os dois princípios gerais que subjazem a esses textos e que sustentam a teologia do purgatório são:

1) O princípio da ***santidade*** divina. O encontro com o Santíssimo exige a santidade do amor. O purgatório é uma exigência do encontro com o próprio Amor;[89] Para chegar a Deus, o homem precisa passar por uma espécie de "transubstanciação" poderosa. Que santo chegou a Deus sem passar pelo fogo como o ouro pela fornalha? Como nos podemos fundir em Deus sem derreter em nós tudo o que não é Ele?

2) O princípio da ***responsabilidade*** humana. O encontro com Deus, por se dar na reciprocidade, pressupõe nossa resposta pessoal de amor.

Nos Concílios de Lyon (DH 856), de Florença (DH 1304) e de Trento (DH 1580 e 1820), a Igreja definiu a existência do Purgatório como dogma. A Igreja chegou a tal definição depois de uma longa reflexão sobre o destino dos mortos. Para isso ela se apoiou principalmente nos textos da Bíblia, nos princípios da santidade e da responsabilidade, que são também bíblicos, e finalmente nas meditações de Santos Padres, como Tertuliano, Agostinho e Gregório Magno. O Vaticano II se contenta em falar

[89] Se o elemento em que Deus mora é o fogo, como insiste o Deuteronômio (4,12.36 etc. – de fato, Deus fala de dentro da sarça ardente e do seio das chamas do Sinai), então é preciso saber viver/subsistir dentro do fogo ardente do Amor para poder estar com Deus, "fogo abrasador" (Is 33,14). Assim, o fogo só se torna "castigo" destruidor para quem não tem a consistência da pureza total.

discretamente nos "irmãos que ainda se purificam após a morte", remetendo para a doutrina tradicional (LG 51,1; cf. 50,1).

Há, pois, uma longa "história do purgatório".[90] No imaginário cristão, o Purgatório é representado como um "lugar" onde as almas dos mortos, que já estão justificados, se purificam totalmente, antes de entrarem na glória. Esse dogma é entendido e explicado no quadro da "escatologia das almas", outro nome para a "situação intermédia".

3. Passar o Purgatório pelo "purgatório"

É preciso purificar a representação tradicional do purgatório, que está mais próxima do inferno que do céu. O confronto com a Escritura, com os Padres e com a escatologia das outras igrejas não católicas nos ajuda muito nessa purificação, superando concepções fantasistas, juridistas e mesmo terroristas dessa verdade da fé, não raras até nos dias de hoje.[91]

Em verdade, o purgatório:

- é uma ***situação*** espiritual (de purificação) e não um ***lugar*** de horrores;
- é uma ***graça*** muito particular que Deus nos dá para nos purificar, em vista do encontro com Ele, e não castigo ou, pior ainda, vingança. Portanto, é uma purificação exigida pelo amor e não tanto por uma misteriosa lei penal.

[90] Cf. J. LE GOFF, **O nascimento do purgatório**, Estampa, Lisboa 1993 (orir. fr. Paris, 1981).

[91] Há em Roma o "Museu das Almas", mostrando, através de supostas testemunhas, os horrores que padecem as almas no Purgatório. Notemos que a doutrina do próprio Magistério sobre o Purgatório foi se purificando e se espiritualizando, especialmente em confronto com a Igreja grega, que tinha uma ideia mais bíblica e mais pura do purgatório (cf. os referidos decretos dos Concílios de Lyon e de Florença, bem como a carta de Inocêncio IV de 1254: DH 838). Quanto a Lutero, opôs-se à ideia tradicional de purgatório, dizendo que o verdadeiro "purgatório de todos os nossos delitos é a graça de Deus". Para tudo isso cf. Juan NOEMI, **El mundo**, San Pablo, Santiago do Chile, 1996, p. 325-333.

Quanto à ideia do ***fogo*** "purgatório" – adjetivo significando "purificador" – esse constitui um símbolo com duplo sentido. Ele representa:

1) no plano da ***memória***, a dor da consciência, o arrependimento;

2) e no plano da ***esperança***, as chamas do amor, da saudade e da ânsia de ver a Deus para receber seu abraço eterno.

O purgatório é, portanto, mistura de dor e felicidade, como no amor: a amada sofre por estar longe de seu amado ou por não ser bastante digna de seu amor. Y. Congar comparou o sofrimento do Purgatório com o das "noites escuras" de São João da Cruz.[92] O purgatório constitui, pois, um processo terapêutico: custa, mas cura e liberta.

Em vez das "penas do purgatório", São Bernardino de Sena preferia acentuar as "alegrias do purgatório". Diz que aí as almas "estão numa situação melhor e mais feliz do que nós", embora sofram mais do que nós. Nessa linha, Santa Catarina de Gênova († 1510), leiga casada, em sua obra originalíssima "Tratado sobre o Purgatório", diz que o Purgatório é em verdade "o céu em forma de braseiro: o braseiro é terrível, mas o céu é seguro".

Para esta santa, a alma entra no Purgatório com os olhos deslumbrados pelo esplendor do rosto de Jesus que acabou de contemplar no Juízo particular. Essa visão radiosa acompanha-a na nova prisão, dissipando-lhe todo o horror. A figura fascinante do Salvador faz brilhar sobre ela uma luz calma, semelhante aos raios prateados da lua cheia. No seio daquele mar de fogo, que é o purgatório, a alma, amparada pela imagem maravilhosa de Cristo, resiste a tudo. Ela compreende quanto é indigna do céu e quer de bom grado ficar no fogo, para se tornar totalmente pura e digna do amor de Deus.[93] Eis as palavras desta santa inspirada:

[92] Y. CONGAR, **Vaste monde ma paroisse**, Ed. Témoignage chrétien, Paris 1966, p. 83.

[93] Cf. B. BARTMANN, **Teologia dogmática**, Paulinas, São Paulo 1964, vol. III, p. 460-461.

"Elas estão num estado que deveria antes ser ansiado do que temido, pois aí as chamas são chamas de indizível saudade e amor". "Depois da felicidade do céu, a felicidade maior é a das almas do purgatório".[94]

4. O "já" e o "ainda não" da purificação

As provas, lutas e dores que enfrentamos aqui podem já nos purificar, integrar e amadurecer. Uma morte dolorosa inclusive pode ser uma oferta pura e purificadora. Também as "duras lições da vida" podem nos tornar mais nobres e puros; e especialmente o trabalho da caridade para com os pobres, sempre tão exigente. Depende de como nós reagimos: se com fé e amor ou se com revolta ou desespero. Por essas provações passa o modo como o Pai nos educa e corrige, querendo-nos mais dignos dele (cf. Hb 12,5-12).

A dimensão ***penitencial*** faz parte da vida cristã, enquanto busca permanente de purificação e de aperfeiçoamento no amor. Se esta vida é insuficiente para nos deixar "prontos" para o abraço eterno do Pai, então, dispomos ainda da "graça da purgação" que se segue à morte. De novo é Santa Catarina de Gênova que nos esclarece:

> "Vejo que o céu tem portas e pode entrar nele quem quiser, porque Deus é todo bondade. Mas a essência divina é tão pura que a alma, se nota em si qualquer empecilho, precipita-se no purgatório e encontra esta grande misericórdia: a destruição de tal empecilho... Se encontrasse um purgatório mais penoso, no qual pudesse ser mais rapidamente purificada, mergulharia nele imediatamente".[95]

[94] Ap. L. BOFF, **Vida para além da morte**, Vozes, Petrópolis 1973, p. 63; ver também p. 149-150, que contêm trechos escolhidos do "Tratado do Purgatório", cuja leitura, aliás, foi decisiva para trazer Julien Green († 1998), em 1939, de volta à prática sacramental: "Com ele redescobri num momento tudo o que cria ter perdido há anos": in **Il Regno-attualità**, nº 16 (1998), p. 572.

[95] Ap. L. BOFF, **op. cit.**, p. 150.

5. Comunhão com as "almas"

Podemos, sim, ir em socorro dos irmãos e irmãs falecidos com nossas orações, especialmente com a santa missa e com nossas boas obras, principalmente as da caridade. De fato, "a caridade cobre uma multidão de pecados" (1Pd 4,8).[96] Deste modo, os defuntos são "ajudados" (Trento: DH 1820) e "libertados de seus pecados" (2Mc 12,45). O Vaticano II confirma o valor de se fazer a "memória" dos defuntos, que, além de estar fundado na Escritura (cf. 2Mc 12,45-46), é praxe constante da Igreja desde a antiguidade, como mostram as inscrições nas Catacumbas (cf. LG 50).

De fato, o poder da morte não é tanto que possa excluir o fiel da Comunidade de fé e da graça. Os medievais enterravam os mortos, ou dentro da igreja ou por perto, mostrando que a comunhão com eles continuava. Há tribos indígenas que enterram seus mortos dentro da taba, sob as redes, para mostrar a continuação de sua presença com os seus. Os falecidos são invisíveis, mas não ausentes (V. Hugo). Escreve belamente Bento XVI: "O amor pode chegar até o além... Quem não sentiria a necessidade de fazer chegar, aos seus entes queridos que já partiram, um sinal de bondade, de gratidão ou um pedido de perdão?" (*Spe Salvi*, 48).

Os filósofos da Escola de Frankfurt, Benjamin, Adorno e Hokheimer, achavam que o que mantinha os mortos "em vida" era a memória dos vivos. Essa tinha o papel de "vingar" e "salvar" as vítimas inocentes, tombadas ao longo da história (Th. Adorno). Por conseguinte, "o crime e o sofrimento... se extinguem com o esquecimento" (M. Hokheimer). A memória seria

[96] A Bíblia insiste no caráter purificador e reparador da caridade, em particular da esmola: "Dai em esmola o que está dentro (do prato), e tudo será puro para vós" (Lc 11,41); trazer um irmão desencaminhado para a via correta "cobre uma multidão de pecados" (Tg 5,20). A uma mulher, desconsolada pela morte do marido, Maomé aconselhou: "Se queres honrar a memória do teu marido, cava um poço para desalterar os viandantes".

o "juízo final" dos que passaram pela vida, resgatando o bem que praticaram e condenando o mal que fizeram.[97]

Mas essa é uma visão que não difere muito da greco-romana antiga. Ela pressupõe uma concepção "mortalista" do homem e uma visão ateia da história. Como que respondendo a essa concepção estreita de imortalidade, os Bispos alemães ensinam, com precisão, que "os cristãos recordam os defuntos porque vivem e não para que vivam".[98] Sem uma ressurreição real, não existe uma *restitutio in integrum* real: tudo, no fim, fica perdido.[99]

Em virtude da "comunhão dos santos", as "almas" continuam a fazer parte da *Ekklesia* de Deus, que é "o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, não o Deus dos mortos, mas dos vivos" (Mc 12,26-27). A *Lumen Gentium* ensina que a chamada "Igreja triunfante" e a "Igreja padecente" formam, com a "Igreja militante", "uma só Igreja", pois têm o "mesmo Amor de Deus" e cantam o "mesmo hino de glória". O Concílio funda-se aqui no dogma da "comunhão dos santos": comunhão dos que "estão na graça" através da "comunhão das coisas santas": a Palavra, os Sacramentos etc. Daí extrai esta verdadeira e consoladora lição:

> "A união dos que estão na terra com os irmãos que descansam na paz de Cristo de maneira nenhuma se interrompe, ao contrário..., vê-se fortalecida pela comunicação dos bens espirituais" (LG 49).

Sem dúvida, nós podemos ajudar as almas, mas podem elas nos ajudar? Aqui, a doutrina da Igreja deixa a questão em aberto.

[97] Cf. R. MATES, **Memórias de Auschwitz**, Nova Harmonia, São Leopoldo 2005, p. 272-274.

[98] BISPOS ALEMÃES (Secretariado), "Sepultar os mortos e consolar os aflitos", in **Il Regno-documenti**, nº 3 (2006), p. 107.

[99] Cf. BENTO XVI, *Spe salvi*, nº 42, em que o Papa reconhece o postulado da justiça para os mortos, levantado pelos filósofos de Frankfurt, mas afirma que só uma ressurreição dos mortos real e não apenas metafórica pode satisfazer tal postulado – e é isso justamente o que confessa a fé cristã.

A tendência teológica hoje é achar normal que os que "estão se purificando" tenham solicitude para conosco e possam nos ajudar (cf. LG 49 *in fine*).

Observemos que se pode até "invocar" as almas, mas nunca "evocá-las". "Evocar os espíritos" é provocar uma comunicação concreta, mediante técnicas humanas, para conseguir notícias ou auxílios. Ora, tal prática é formalmente condenada pelas sagradas Escrituras (Dt 18,10-14; 1Sm 28,3-25: necromante de Endor; At 13,6-12 etc.). Isso foi lembrado, embora de passagem, pelo Vaticano II (LG 49, nota 2).

Em verdade, não há, em geral, comunicação direta e sensível com o além. Mas era o que queria o rico Epulão. O pai Abraão, depois de ter falado "no grande abismo" que existia entre eles, respondeu apelando para a Palavra de Deus ("Moisés e os Profetas") como sendo suficiente para nos instruir sobre o "outro mundo" (Lc 16,26-29). O resto é mais sugestão, ou manifestação de forças hoje conhecidas como parapsicológicas.

6. Sentido das indulgências

Subjacente à doutrina das indulgências estão duas verdades significativas de nossa fé:

6.1. ***A pena temporal pelo pecado.*** Além da culpa, o pecado envolve uma pena. As penas são as consequências dolorosas que o pecado deixa em nossa estrutura moral, na sociedade e na natureza (cf. Gn 3,16-19: dores de parto, espinhos e abrolhos). São os maus hábitos que adquirimos depois de uma longa prática, apegos desregrados, rupturas na comunidade. Tudo isso dificulta a plena comunhão com Deus e com o irmão. Essas são as penas ***internas***. Ora, além da culpa, é das penas também que precisamos nos purificar. Mas, justamente para isso, a Igreja instituiu penas ***externas*** alternativas: são as "penitências" que nos ajudam na conversão e integração de nossas pulsões desregradas. São meios concretos, como a oração, o jejum e a esmola.

Pois bem, as indulgências são "penitências substitutivas", hauridas precisamente dos méritos de Cristo e também de Maria e dos Santos ("tesouro" da Igreja). Esses méritos podem ser "aplicados" a nós, em força da "comunhão dos santos", pois constituem um bem comum de todos os fiéis. Portanto, as indulgências têm a virtude de substituir as penitências reais (jejum, peregrinação, vigília etc.) que deveríamos fazer para – como se diz – "descontar" nossos pecados (em verdade, seria para descontar a pena dos pecados).

E como antigamente as "penitências reais" eram tarifadas (tantos dias ou anos), as "penitências substitutivas", ou seja, as indulgências, também o são: tal jaculatória vale, por ex., 500 dias ou 3 anos de indulgência. Nada, pois, a ver, como se pensa, com o tempo que se deveria passar no purgatório. Mas, cuidado: as indulgências não existem para nos dispensar do labor de integrar nossas tendências negativas, mas justamente para lembrar tal tarefa e estimulá-la.

6.2. A ***dimensão comunitária da fé.*** Sim, a fé e suas obras não têm só uma dimensão personalíssima, mas também uma dimensão comunitária, no sentido de valerem também para os outros. Ora, graças à comunhão dos santos, pela qual as virtudes e méritos são partilhados fraternalmente, um pode ser para o outro, em Cristo, força de cura, reparação e desabrochamento. Confessa São Paulo: "Completo em minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo em proveito do seu Corpo que é a Igreja" (Cl 1,24).

Contudo, as orações e sacrifícios dos outros em nosso favor valem – e aqui o repetimos – não como meros substitutos, mas como estímulo para nós assumirmos nossa fé e esforço de conversão. É por aí que vai a força misteriosa da intercessão.[100] Como se exprimiu belamente João Paulo II na bula de proclamação do Grande Jubileu do ano 2000:

[100] Cf. a Constituição apostólica de PAULO VI, *Indulgentiarum doctrina* (1º de janeiro de 1967), in AAS, 59 (1967). Para uma explicação histórico-crítica e uma fundamentação teológica mais desenvolvida das indulgências, cf. L. BOFF, **Vida para além da morte, op. cit.**, p. 151-162.

Graças à "unidade sobrenatural do Corpo Místico... instaura-se entre os fiéis um intercâmbio maravilhoso de bens espirituais, em virtude do qual a santidade de um aproveita aos outros... Há pessoas que deixam atrás de si uma espécie de saldo de amor... que atrai e sustenta os outros.[101] É o fenômeno da 'vicariedade' sobre o qual assenta todo o Mistério de Cristo".[102]

O guru Vivekananda († 1902) dizia que cada ser humano é como o receptáculo da Energia divina: cada um recebe essa energia e a irradia história afora. Uns recolhem e difundem apenas uma faísca dessa Energia; outros recolhem e difundem a luz de um dia; outros ainda, a luz de um ano. Assim, esgotando-se a carga de energia espiritual que cada um acumulou, sua luz se apaga e sua influência desaparece no mundo. Jesus – pensa aquele mestre – concentrou uma energia luminosa tão grande que, passados 20 séculos, essa energia não se gastou, de modo que sua luz continua a difundir-se poderosamente.[103] Para o cristão, contudo, Cristo não é apenas uma luz, mas "a" luz, de modo que não há temor de que venha a se apagar.

7. E a reencarnação?

É uma crença antiquíssima e admitida por bilhões de pessoas, como os adeptos das grandes religiões asiáticas: o Hinduísmo, o Budismo, o Jainismo etc. Entre os brasileiros, cerca de 50% acreditam na reencarnação. Atualmente, devido à influência das religiões orientais no Ocidente, aumenta a crença na reencarnação, vivida, porém, agora em forma positiva, como chance para viver todas as potencialidades humanas e se aperfeiçoar.[104]

[101] Esse "saldo de amor" é o chamado "tesouro dos santos".
[102] JOÃO PAULO II, Littera Apostolica *Incarnationis Mysterium* (29 de novembro de 1998), in AAS, 91/2 (1999) 129-143, publicada na edição portuguesa de **L'Osservatore Romano**, nº 49, 5 de dez. de 1998, p. 9-11, aqui nº 10.
[103] Ap. L. RUSCA, **Il breviario dei laici**, Rizzoli, Milão 1990, p. 729-730.
[104] Cf. C. CAMPBELL, "A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre una nova teodiceia para o Novo Milênio", in **Religião e Sociedade**, 18/1 (1997), p. 5-29.

Devemos reconhecer um lado ***positivo*** presente nessa crença milenar: o seu caráter espiritual e ético. Constitui hoje certa resposta à visão materialista da vida e ao mesmo tempo à necessidade de rigor ético, na medida em que essa doutrina crê na "lei do retorno" ou do *karma*, ensinando a reparar o mal feito e mostrando a necessidade de purificação e autoaperfeiçoamento para se chegar à libertação ou autorrealização.

Mas, para um cristão, o lado ***negativo*** da crença na reencarnação é que ela contradiz duas verdades centrais da fé:

1) o dogma da ***Redenção***, segundo o qual é o amor gratuito de Deus que nos salva e não nossos méritos ou nosso *karma*, o que equivaleria a uma autorredenção. Vemos que, para Jesus, o Pai perdoa o "filho pródigo" sem exigir "cobrança" ou reparação alguma (Lc 15,20-24; cf. Ef 1,6-8);

2) a verdade da ***Ressurreição***. O destino último da pessoa não implica em libertar-se da matéria ou "desencarnar", mas em assumir a matéria e transfigurá-la. Na antropologia cristã, o corpo está ligado "substancialmente", ou seja, intimamente, à alma, e não apenas exterior e acidentalmente.

Além de tudo isso, temos a declaração formal de Hb 9,27 no sentido de que nossa vida é irrepetível, e ainda a condenação constante feita pelo Magistério da Igreja de todas as formas de reencarnação.[105]

IV. Céu: plenitude do desejo humano

1. Céu astral e céu da fé

Coloquemos aqui como premissa que, entre a vida presente e a futura, há uma "continuidade fundamental" em virtude do

[105] À alegação costumeira dos espíritas de que a Bíblia admite a reencarnação, quando afirma que João Batista é Elias que retornou, deve-se responder que isso é verdade somente quanto à "virtude e o poder" (Lc 1,17) e não quanto à personalidade, que é sempre única e irredutível.

amor divino, presente aqui e lá. Mas há também uma "ruptura radical", pois aqui vivemos na sombra da fé e lá goza da luz da visão. Em suma: continuidade no conteúdo e ruptura na forma. Contudo, "se a imaginação não consegue chegar até lá, o coração chega instintivamente e em profundidade" (DH 4659).

O céu cosmológico, chamado também na Bíblia de "firmamento", não é o céu da fé, mas apenas seu ***símbolo***. O céu teológico é a morada de Deus. Para significar o "céu de Deus", a Bíblia fala nos "céus dos céus" (Sl 148,4; 1Rs 8,27), no "mais alto dos céus" (Sl 115,16), no "terceiro céu" (2Cor 12,2). Cristo subiu "acima de todos os céus" (Ef 4,10). Também as grandes religiões possuem especulações extremamente refinadas sobre os vários céus. Assim, por exemplo, os muçulmanos falam no "sétimo céu" (*djelal*), reservado para Deus e para a mais alta hierarquia dos Anjos – os Ministros de Deus.[106]

Segundo as Escrituras, o céu é o símbolo da esfera divina, ou seja, da ***transcendência***. Jesus "subiu ao céu" (Lc 24,51). O céu representa a esfera própria de Deus (Ex 24,10; Sl 2,4). Rezamos: "Pai nosso que estais nos céus" (Mt 6,9). Por isso, esse mundo próprio de Deus só pode ser aberto por Ele mesmo e a quem Ele quiser. Assim, o céu, antes de ser desejo do ser humano, é oferta gratuita e livre de Deus. Mais que "seres esperantes", somos "seres esperados". O Pai quer partilhar com seus filhos seu céu, sua morada (cf. Jo 14,2).

Como oferta da graça, o céu é a meta última, o futuro absoluto, o destino derradeiro de nossa caminhada terrena. Poderíamos dizer: "O Céu é o Sentido da Terra". O destino do mundo é o "novo céu e a nova terra" (Ap 21,1): a terra no céu e o céu na terra. Nessa linha escreveu o filósofo hindu Sri Aurobindo († 1951):

> "O Céu, no seu êxtase, sonha uma Terra perfeita. A Terra, na sua pena, sonha um Céu perfeito. Um temor encantado impede a sua união".

[106] Sobre as várias representações do céu, bíblicas ou das diversas culturas, cf. o número monográfico da revista **Concilium**, 143/3 (1979): "Utopia e Realidade".

Igualmente, outro hindu, o prêmio Nobel R. Tagore:

"Ao anoitecer, / o céu é para mim uma janela / com uma lâmpada acesa, / e atrás dela Alguém esperando".[107]

2. Céu não é "lugar", mas situação

Do que se viu, céu não é lugar, nem está num lugar. Contudo, é natural e inevitável representar o céu de modo espacial, dado que todos os nossos conceitos provêm de nosso mundo espaço-temporal. É também natural situar o céu (assim como o inferno e o purgatório) dentro de determinada cosmologia, como foi na cosmologia geocêntrica da antiguidade, quando o céu era posto em cima da terra, o inferno abaixo e o purgatório no meio, como se vê ainda na *Divina Comédia* de Dante.

Assim era na cosmovisão pré-científica. Aí o céu era a morada de Deus. Naquela visão, o céu cosmológico e o céu teológico praticamente coincidiam. De fato, como o céu cosmológico era inatingível, ele representava bem o mundo misterioso do além. Naquela cosmovisão, a dualidade cosmológica céu/terra lembrava eficazmente a dualidade ontológica imanente/transcendente, natural/sobrenatural, criaturas/Criador.

Com a revolução cosmológica, inaugurada por Copérnico e seu heliocentrismo, essa cosmovisão sofreu naturalmente um abalo. O céu ficou desencantado e começou a parecer vazio. O mundo foi lentamente dando a impressão de ser totalmente plano, circundado apenas pelos horizontes visíveis. Assim tudo ficou imanentizado. Foi uma crise para a fé de muitos, sobretudo para as classes cultas.

Com o tempo, contudo, as verdades respectivas da ciência e da fé foram se ajustando novamente. Foi-se cada vez mais percebendo que o céu astronômico era apenas a metáfora do céu teológico. Ora, isso só foi possível porque o céu, mesmo depois e apesar

[107] **Pássaros perdidos**, 183, in R. TAGORE, **Poesia mística**, Paulus, São Paulo 2003, p. 453.

de todas as descobertas e explorações astronômicas, permaneceu sempre, para os corações sensíveis, um símbolo poderosíssimo das realidades mais sublimes, assim como são, aliás, a lua e as estrelas. Seja como for, a ciência ajudou a purificar a ideia de céu e a compreendê-la em sua verdadeira transcendência. Hoje, já é para nós claro que o abalo provocado pelo heliocentrismo não tocou a ***substância*** da fé, como muitos tolamente ainda pensam, inclusive cientistas, mas apenas seu ***revestimento*** cultural transitório.[108] O céu astral é compreendido tão somente como uma metáfora dos mistérios divinos e gloriosos, os quais superam qualquer representação cosmológica, a qual nunca deixa de acompanhar a doutrina da fé, mas que não lhe é essencial.

Por isso já ensinava Santo Tomás: "É ridículo dizer que existe algum lugar natural particular para as almas ou para alguma substância espiritual. Contudo, é devido a alguma congruência que se atribui à criatura espiritual algum lugar especial".[109] Donde o costume de se falar ainda hoje do céu como lugar próprio e natural de Deus, dos anjos e dos santos. Mas do ponto de vista ***antropológico***, o "céu" é um símbolo que designa a superação de todo espaço, a libertação das coordenadas espaçotemporais que nos limitam e colocam fronteiras ao desejo humano. Isso em negativo. Já em positivo, céu representa a realização absoluta de nossa vocação e de nossa aspiração à perfeição. É plenitude de vida, amor e felicidade. É a pátria de nosso desejo e de nossa verdadeira identidade, onde cada pessoa não só conserva seu próprio nome, mas o reconhece e o aprofunda, como sugere o dom da pedrinha de que fala o Apocalipse (2,17).

Para a nossa representação simbólica, o céu é a realização e o "pléroma" de todas as possibilidades que trazemos. A vista, por exemplo, não verá mais apenas superfícies, mas volumes, será, pois, não mais perspectivista, mas sim comunial. Céu é a potencialização da

[108] Nas pegadas de João XXIII, o Vaticano II ensinou a fazer distinção entre o conteúdo permanente da fé e seu revestimento cultural transitório: cf. *Gaudium et Spes* 62,2.

[109] **Suma teológica** I, q. 102, a. 3, ad 2.

terra e a terra é o germe do céu. Nele se dará desabrochamento de nossos desejos mais altos e o repouso de todas as nossas inquietações. Mais ainda: céu não significa apenas a realização das potencialidades atuais, mas a sua amplificação ao infinito. As "promessas" de Deus "superam todo desejo", diz a liturgia.[110] Nossa vista aí se transforma, tornando-a capaz de ver a Deus através do *lumen gloriae*.

3. Metáforas bíblicas para o céu

O céu, como expressão da plenitude em Deus – "o coração humano não pode sequer imaginá-lo" (1Cor 2,9). O céu é "entrar na alegria" do Senhor (cf. Mt 25,21.23). É ser "consolado" por Deus (cf. Lc 16,25), o qual "enxugará toda lágrima de nossos olhos" (Ap 21,4). Em suma, o céu é o pléroma da felicidade. Assim, diz a Escritura: "Ó Senhor, tu lhes saciarás a sede com a torrente dos teus prazeres" (Sl 35,9). [Santo Agostinho comenta: "A água aí não cai aos pingos, mas se precipita a nascente inesgotável da verdade. Essa, sim, é água que dá alegria... porque é a fonte mesma da vida".]

A Bíblia multiplica as imagens para dizer alguma coisa e não ficar de todo muda. Vejamos as principais representações.[111]

3.1. *Banquete nupcial e régio*

É a metáfora preferida de Jesus para falar do céu (cf. Mt 8,11; Lc 12,37; 14,15-24; 22,16-18; cf. também Ap 19,7-9). Ora, um banquete nupcial e régio sintetiza: nutrição, convivialidade, alegria esponsal, jubilação, beleza, esplendor, afirmação soberana de si. É exultação e exaltação.

3.2. *Comunhão de amor*

É tomar parte na comunhão amorosa da própria Trindade: "estar sempre com o Senhor" (1Ts 4,17), "estar com Cristo" (Fl 1,22; cf. Jo 17,24), estar reclinado no seio de Deus, como o

[110] Como se lê na oração da 2ª semana do Tempo Comum.
[111] Cf. L. BOFF, **Vida para além da morte, op. cit.**, p. 72-78.

Filho eterno, gozando de sua intimidade (cf. Jo 1,18). "Eis a tenda de Deus com os humanos" (Ap 21,3).

A Bíblia às vezes apresenta a união definitiva com Deus como encontro nupcial (*hierós gámos*), com a identificação profunda e o pleno gozo que isso implica (cf. Mt 25,1ss; Ef 5,22-23; Ap 19,7; 21,2.9). Igualmente, muitos místicos pensaram o céu como a união bem-aventurada e eterna do Esposo e da Esposa. É o que poderíamos chamar de "escatologia nupcial" (*Brauteschatologie*). Nessa linha, diz Edith Stein: "A alma foi criada... para a união nupcial com Deus".[112] E Léon Bloy: "O Criador inteiramente nu espera a sua criatura inteiramente nua".[113] A morte será um desnudar-se da velha condição, para o encontro total e definitivo com o Eterno, como recita uma poesia mística da Índia: "Então soltarás os laços de minhas vestes e eu me entregarei ao Teu amor".[114]

Portanto, o que espera o ser humano na "noite da morte" não é o Nada do niilismo, nem o Vazio do *Sunyata* budista, nem o *Nirvana* impessoal do Budismo e nem o Absoluto do *Brahaman*, mas, sim, uma Pessoa amada: o Esposo. O amante místico não quer saber das coisas do Amado, por mais preciosas que sejam, mas do próprio Amado. Diz Santo Tomás: "Deus não dá outra coisa senão a Si mesmo".[115] O coração humano não quer saber tanto do Céu de Deus, como do Deus do céu. Mais: se o céu não fosse Deus mesmo, o grande amante preferiria Deus ao céu, o Rei ao

[112] **A ciência da cruz**, Loyola, São Paulo 1999, 2ª ed.
[113] **Le vieux de la montagne**, MF, 1919, p. 230.
[114] De acordo com um cântico do *Gita Govinda*, in **Os melhores poemas de amor da sabedoria religiosa de todos os tempos**, seleção, apresentação e tradução por José J. de CARVALHO, Ediouro, Rio de Janeiro 2001, p. 71. Este *Gita*, o mais famoso drama lírico da literatura indiana depois do *Bhagavad Gita*, é da autoria do santo poeta hindu Jayadeva, do século XII, e canta os amores de Krishna por sua esposa Raddha.
[115] *Commentarium in Hebraeos*, cap. XI, lect. 2. Sabe-se da experiência mística que teve o santo, depois de ter escrito sobre a Eucaristia: ouve uma voz saída do Crucifixo: "Tomás, escreveste bem de mim; que queres em recompensa?" Ao que responde de pronto: "Nada, Senhor, senão a Ti": *Nihil, Domine, nisi Te!*: TOCCO, *Vita*, cap. 34.

Reino. Santa Teresa diz que preferiria estar no inferno com Deus do que no céu sem Deus.

Outros místicos, como os da Escola renana (Mestre Eckhart, H. Suso etc.), de tendência mais metafísica ou cosmológica, pensaram a unidade escatológica na forma do "pan-enteísmo", pelo qual "Deus será tudo em todos" (1Cor 15,28). Poderíamos chamar essa corrente de "escatologia da essência" (*Wesenseschatologie*).[116]

3.3. *Visão da face de Deus*

Essa representação, privilegiada pelos medievais e hoje tradicional, é bem atestada na Escritura (Mt 5,8: os "puros... verão a Deus"; 1Jo 3,2; 1Cor 13,12; Ap 22,4; 1Ts 1,9). Com ela, recebe enfim resposta o grito de Filipe: "Mostra-nos o Pai e isto nos basta" (Jo 14,8). "É tua face que eu procuro" (Sl 27,8). "Mostra-me tua glória" (Ex 33,18). Segundo Santo Agostinho, o homem foi feito para ver, isto é, para conhecer a Verdade, como confirma Sto. Tomás.

Explicitando, pode-se dizer que "ver a Deus":

– é ser testemunha estupefato do processo trinitário, ou seja, da autogeração inefável de Deus triúno e de sua pericórese infinita de vida, amor e felicidade, evocada no ícone da Trindade de Rublëv;

– é contemplar em Deus o universo inteiro "concentrado num só raio de sol", como na famosa visão de São Bento;[117]

– é ver a criação irrompendo das mãos criadoras de Deus a partir do nada e fluindo na existência;

– é também participar do governo divino do universo.

Mas "ver a Deus" é mais que ver-olhando; é um ver-contemplando, como a mãe quando contempla, embevecida, seu bebê. É, em suma, um ver-amando. É o sentido das palavras de Paulo, ao se despedir da comunidade de Éfeso, deixando-a em prantos: "Já não

[116] Cf. texto seleto in L. BOFF, **op. cit.**, p. 205-206.

[117] Cf. S. GREGÓRIO MAGNO, **São Bento**. Vida e milagres: segundo livro dos diálogos, cap. XXXV (Ed. Subiaco, Juiz de Fora 2005, 5ª ed., p. 169-173).

vereis mais a minha face" (At 20,38). Não se trata, pois, simplesmente de ver um espetáculo interminável e, finalmente, aborrecido. Ver a Deus é, em suma, viver.[118] É um ver sem o qual nada mais tem sentido, como se pode constatar no que diz Santo Agostinho:

> "Se Deus mesmo nos fizesse essa proposta: Ficai com a abundância de todos os bens da terra, e vivei em pleno gozo, não por algum tempo somente, mas para sempre. Porém, não vereis nunca mais o meu rosto. Que coisa responderíeis? O casto temor choraria e diria gemendo: Ah, que me sejam tirados antes todos os bens, mas que eu veja a tua face".[119]

3.4. *Vida eterna: plena e feliz*

É como termina o Credo apostólico: "E na vida eterna". É o tema central de São João: "Esta é a vida eterna: que te conheçam..." (17,3). É vida sem envelhecimento e morte. É vida imortal, ressuscitada, pascal. É eterna juventude.

Sendo vida, trata-se de algo de ***dinâmico***, de progressivo, pois a definição de vida é auto-operação, movimento imanente.[120] Vida eterna seria contínua *nascividade* e irrupção, simbolizada pela fonte, sempre borbulhante, que jorra do trono de Deus e do Cordeiro e que é, na verdade, o Espírito onde se desalteram todos os viventes (Ap 22,1; 21,6; Jo 4,14; 7,38). Diz Santo Agostinho: "Aí a água não goteja, mas se precipita da nascente inesgotável da verdade. Aquela, porém, é água que dá alegria..., porque é a fonte mesma da vida".[121]

[118] Cf. **Suma contra os gentios** III, cap. 61.

[119] **Comentários ao Salmo** 127, 9: PL 1682. Cf. também **Comentário ao Salmo** 49, v. 15, nº 22: A grande miséria não é material, mas espiritual: a ausência do Senhor. A afluência dos bens terrenos não passa de paliativos para "aliviar" a "verdadeira tribulação": viver no exílio, longe da Pátria, sem poder ver a face de Deus. Era por não estar à medida do homem que Jesus rejeitou um messianismo puramente terreno. Diante desse, Lutero disse que "era melhor ser uma porca do que um homem": Martin LUTERO, **Degli ebrei e delle loro menzogne**, Einaudi, Turim 2000, p. 223 e 225.

[120] Cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** I, q. 18 toda.

[121] *Sermo* 217, 5.

A felicidade no céu cresce ao infinito para acolher sempre mais o Infinito.[122] Há vários autores que pensam a felicidade celeste como algo dinâmico, crescente:

– Especialmente Gregório de Nissa, com sua ideia original de *epectase* (protensão), diz que o céu é ascensão progressiva pela qual a alma avança sem cessar e cada vez mais para dentro da essência de Deus, sem nunca poder "atravessá-la", por ser Ele um "oceano sem praias" (São João Damasceno). Seu desejo de Deus é continuamente dilatado e continuamente satisfeito, sem, contudo, sentir cansaço, saciedade ou náusea.[123]

– Para São Bernardo, a alegria do céu é como o óleo para o fogo, o fogo do desejo. Assim como o desejo não acaba, também a busca não acaba. "O encontro bem-aventurado com Deus não expulsa o desejo, mas o exalta".[124]

– São João da Cruz diz que no céu o homem mais e mais deseja Deus, por isso, quanto mais o possui, tanto mais se alegra nele, à semelhança dos anjos.

– Igualmente, Nicolau de Cusa diz que o céu é um banquete eterno em que a fome aumenta na proporção da comida, conferindo um prazer sem saturação.[125]

[122] Cf. H. de LUBAC, **Il mistero del soprannaturale**, Jaca Book, Milão 1978, p. 267ss

[123] Cf. J. DANIÉLOU, **Platonisme et théologie mystique**. Doctrine spiritual de saint Grégoire de Nysse, Aubier/Montaigne, Paris 1953, nova ed., p. 291-307: "A epectase"; Mariette CANÉVET, **Gregorio di Nissa**, in G. RUHBACH e J. SUDBRACK, **Grandi mistici**, EDB, Bolonha, 1987, p. 39-40. Contudo, em sua conhecida obra: **L'Eglise di Verbe Incarné**, DDB, Fribourg 1969, t. III, p. 116-119, Ch. JOURNET que acha que esse dinamismo só vale para o estado peregrinante (*in via*), não no céu (*in pátria*).

[124] *In Cantica: Sermo* 84, nº 1.

[125] In *De docta ignorantia, in fine*; e igualmente in **A visão de Deus**, cap. XVI, onde se fala do "fim sem fim" e do "fim infinito"

– Do mesmo modo Leibniz diz que a felicidade celeste consiste "num progresso perpétuo em direção a novos deleites e novas perfeições".[126]

– Essa ideia que no céu "a história continua" se encontra ainda em Santo Anselmo,[127] em São Francisco de Sales,[128] em Ibn Arabi[129] e no teólogo moderno D. Eickelschulte, que fala em "beatitude como processo".

– Ver enfim a descrição fulgurante de Léon Bloy:

> "A união com Deus, mesmo a mais íntima, não satisfaz. É preciso a identificação, que também nunca é bastante. De maneira que a beatitude só pode ser concebida ou imaginada como uma ascensão cada vez mais viva, mais impetuosa, mais fulminante, não em direção a Deus, mas em Deus, na própria Essência do Incircunscrito. Furacão teologal sem fim nem tréguas, que a Igreja, ao falar aos homens, se vê forçada a chamar de *requies aeterna!* (...) A multidão desencadeada dos santos só pode ser comparada a um imenso exército de tempestades, atirando-se a Deus com uma veemência capaz de desenraizar as nebulosas e assim por toda a eternidade. Todos os homens subirão juntos como uma tempestade sem calmaria, a tempestade bem-aventurada do interminável fim dos fins, uma assunção de cataratas de amor. Assim será o Jardim da Volúpia, o indefinível Paraíso a que as Escrituras se referem".[130]

[126] **Principes de la nature et de la grâce fondés en raison**, 18: ap. J. MARÍAS, **O tema do homem**, Duas Cidades, São Paulo, 1975, p. 250.

[127] Cf. **Proslógio**, cap. XXVI, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 1979.

[128] **Tratado do amor de Deus**, V, 3, ed. Vozes, Petrópolis, p. 252-254.

[129] Cf. **Alquimia da felicidade perfeita**, § 93, Landy, São Paulo 2002, p. 163-164. Diz-se aí que o Paraíso é um *mortus perpetuus* em que a criação se renova a cada instante, produzindo no contemplante um prazer sempre novo.

[130] **Celle qui pleure**, Mercure de France, Paris 1949, p. 28 e 31, ap. Tristão de ATHAYDE, "Bloy e Teillhard", in **Jornal do Brasil**, 7 de abril de 1977, p. 11; também ap. Raïssa MARITAIN, **As grandes amizades**, Agir, Rio de Janeiro 1970, 7ª ed., p. 327.

Notar, contudo, que o dinamismo da beatitude é interior à mesma beatitude. A busca se dá no interno da posse, de modo que a alma está sempre plenamente satisfeita, nada lhe faltando. É como se o coração humano, feito cálice, crescesse na medida mesma em que é preenchido. Assim, no céu, o *cor inquietum* realmente "se aquieta" no seio de Deus, como diz também Santo Tomás: "A felicidade do homem é o bem derradeiro no qual se aquieta seu desejo... Esse desejo não se aquietará até que chegue... à essência divina".[131] Uma visão assim dinâmica afasta de vez a ideia de que possa haver no céu uma saturação da visão divina, levando ao tédio.[132]

Notar, porém, que, em Deus, mover-se e estar parado coincidem. Deus mesmo é o "movente imóvel", que move enquanto fixo, como explica Santo Tomás.[133] É o que diz também o hino de Santo Ambrósio, que a Igreja recita no ofício das quinze horas: "Vós que, enquanto permaneceis imutável, determinais os tempos".[134] Assim, a felicidade celeste é um "repouso em movimento" ou um "movimento em repouso".[135]

3.5. *A Glória*

Fala-se na "glória do céu". A glória é um atributo divino, de que, no entanto, Deus nos faz participar. No NT, *doxa* tem um conteúdo fortemente escatológico: o destino humano é a glória (cf. Rm 5,2; 8,18.21; 1Cor 15,40-42; Fl 3,21). "Aparecereis com Ele na glória" (Cl 3,4). É participar do esplendor e da beleza divina.

[131] *Expositio in Matthaeum evangelista*, cap. 5; cf. **Suma contra os gentios** III, 62.
[132] ORÍGENES teria admitido que as almas, pré-existindo no céu, tinham "se cansado da visão de Deus". Como castigo, foram lançadas à terra e tiveram que entrar num corpo, como acusa um dos anatematismos do Imperador-teólogo Justiniano lançados contra aquele grande Padre alexandrino: DH 403.
[133] Cf. **Suma teológica** I, q. 66, a. 3.
[134] *Immotus in Te permanens..., tempora... determinans.* A atual tradução traz: "Vós que sois o Imutável / Deus fiel, Senhor da História".
[135] *Quies in motu* ou *motus in quiete.* Na cosmologia antiga, o Empíreo, porque move enquanto fixo, é o *quietum in motu*, como diz Santo Alberto Magno: cf. TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** I, q. 66, a. 3.

É a glorificação. O céu é, portanto, a extrema e esplendorosa afirmação de si. É a "vida soberana" em máximo grau.

3.6. *Entrar no Reino consumado*

Reino é uma das imagens mais usadas no NT para representar a felicidade celeste. Céu seria tomar posse desse Reino eterno, que nos é reservado em herança (cf. Mt 5,3.5; 19,21.29; 25,34; Ef 1,14.18; 5,5; Cl 1,12; 3,24; Hb 9,15; 1Pd 1,4). Céu é partilhar do trono da Majestade divina (cf. Ap 2,26-28 e 3,21). É ser entronizado e reinar com o Criador sobre o Cosmos.[136] "E eles reinarão pelos séculos dos séculos" (Ap 22,5). No céu, portanto, seremos reis e rainhas. Participaremos, assim, da soberania divina sobre o mundo, como indica a presença de tronos no céu (cf. Ap 4 todo; Mt 19,28 e 1Cor 6,2-3). Nossa realeza na glória é antecipada pela graça: "Ele nos fez sentar no céu com Cristo" (Ef 2,6), de modo que os cristãos já são "reis" (Ap 1,6; 4,10). O tempo da Igreja é o verdadeiro "milênio": o reinado espiritual de mil anos (cf. Ap 20,4).

Diz Santo Anselmo: "Eles (os eleitos) terão uma vontade onipotente como a de Deus, porque, assim como Deus pode o que quer por si mesmo, assim eles poderão tudo o que quiserem, por meio dele".[137] Para Santo Tomás, os eleitos são "reis", pois a felicidade suma implica na satisfação plena do desejo de honra e de poder.[138] É também ***vitória*** depois das "tribulações" (Ap 7,14). É ser coroado com a "coroa da vida (Tg 1,12). É receber o "prêmio" (1Cor 9,25) ou a recompensa, representada no Apocalipse sob diversas metáforas: o "maná e a pedrinha branca" (Ap 2,17), a "Estrela da manhã" (Ap 2,26), as "vestes brancas" (Ap 3,5) etc.

3.7. *Divinização*

Um passo importante do NT diz que fomos feitos "participantes da natureza divina" (2Pd 1,4). É a "divinização" – tema central na espiritualidade do Oriente. Isso acontece no batismo, que conforma

[136] Cf. **Suma teológica** III, 58, a. 4, ad 2.
[137] **Proslógio**, cap. XXV, p. 121.
[138] Cf. **Suma contra os gentios** III, 63.

à "imagem do Filho" único (cf. Rm 8,29) e nos faz "filhos de Deus" "de fato" (1Jo 3,1-2; cf. Ap 21,7). Tornamo-nos, portanto, de certa forma, "deuses", como diz explicitamente Jesus (cf. Jo 10,34.35). Somos, porém, deuses por participação e por graça. É só no céu, contudo, que a realidade de nossa divinização será plenificada e revelada, como diz São João: "Desde agora somos filhos de Deus, mas não se manifestou ainda o que haveremos de ser" (1Jo 3,2).

"Ser deus" é certamente a expressão insuperável da realização humana. Além dessa culminância é impossível ir. Esse é, de fato, o desejo supremo do ser humano, como diz São Basílio.[139] Ora, o céu é precisamente a realização desse desejo, mas por obra e graça de Deus. De fato, muitos poderosos tentaram na história se fazer deuses e muitos pensadores modernos propuseram ao homem essa meta suprema, mas todos faliram. Pois, uma coisa é ser deus no lugar de Deus, como quis o velho Adão, e fracassou; e outra coisa é ser deus com Deus, como foi com o novo Adão, Cristo-Deus, que triunfou e nos fez participantes de sua divindade filial.

3.8. *Festa permanente*

O Apocalipse, em uma de suas páginas consideradas entre as mais belas de toda a Bíblia (L. Cerfaux), imagina o céu através de uma imagem popular: uma festa animada, como a "festa das cabanas", também chamada pelo povo a "festa das luzes" (cf. Ap 7,9-17 e 14,1-5). Ora, festa inclui naturalmente canto e dança (cf. Lc 15.25). Portanto, céu é viver no louvor e na exultação perenes (cf. Hb 1,6.12.14).

É, porém, festa sem saturação e fastio, e sem o exausto "fim de festa" ou o triste "depois da festa", a que aludia Goethe ao dizer que nada era mais tedioso que uma festa que nunca acaba.

3.9. *Paz e descanso eternos*

É o *shabbat* definitivo, o repouso sabático (cf. Hb 4,1-11), ou o "oitavo dia" dos Santos Padres. "Que eles descansem de seus

[139] (cf. Leitura da 3ª-feira da 7ª semana do Tempo Pascal, [*in fine*]

trabalhos" (Ap 14,13). Seria para nós hoje como um "sábado interminável" ou um feriado permanente ou ainda férias perpétuas.

3.10. *Cidade de ouro e pedras preciosas*

Esta é uma imagem coletiva (como, de resto, as que seguem) da felicidade eterna. Trata-se da Jerusalém celeste (cf. Ap 21,9-27) – imagem de corte urbano e político, em que se acentua o aspecto de *convivialidade*.

3.11. *Novos céus e nova terra*

É uma ideia bem presente no NT (cf. Ap 21,1.27; 2Pd 3,13; Rm 8,19-23). É a *restitutio in integrum* de toda a Criação. É, em outras palavras, a restauração do mundo, onde não haverá mais "fome, sede e calor" (Ap 7,15), nem "morte, grito, luto e dor" (Ap 21,4). Há aqui algo da ideia popular do "país da cocanha". Tudo aí será júbilo, luz, glória e beleza! No final dos tempos, a terra será transfigurada e celebrará suas núpcias com o céu. É o céu na terra e a terra no céu.

3.12. *Jardim do Paraíso reencontrado*

O fim se enlaça com o início: a visão do Paraíso de delícias, onde reinará a perfeita harmonia (cf. Ap 22,1-5). Nessa representação as dimensões campo e cidade são reintegradas: o céu é uma cidade-jardim ou um jardim-cidade.

3.13. *A reunificação do cosmos*

A Escritura fala na *reconciliação* final de toda a criação, em que conviverão em plena paz homens, animais e todos os elementos: "O lobo e o cordeiro comerão juntos..." (cf. Is 11,6-9). Mais: céus e terra, ou seja, a criação inteira, serão reconciliados para todo o sempre (cf. Ef 1,10; 2,14-18; 3,6; 4,10; Cl 1,16.20).

4. A felicidade que provém da comunhão entre os próprios santos

Como "felicidade complementar", haverá no céu a alegria do convívio com todos os eleitos, especialmente com os parentes e

amigos. Aí não haverá inveja alguma: a felicidade de um irradiará sobre outro, como a de Maria Santíssima sobre seus filhos e filhas. Diz Santo Tomás:

> "A vida eterna consiste, antes de tudo, na união com Deus. (...) Em seguida, na companhia feliz com todos os bem-aventurados. Esta companhia será extremamente deliciosa, porque cada um possuirá todos os bens que possuem todos os bem-aventurados. Pois cada um amará o outro como a si mesmo e por isso se alegrará com o bem do outro como com seu bem próprio. Daí porque a alegria e a felicidade de um só aumentará na medida em que é constituída pela alegria de todos".[140]

Sobre a mesma ideia, Santo Anselmo († 1109) é particularmente eloquente:

> "E, certamente, se algum irmão, a quem tiveres amado como a ti mesmo, fruir da mesma felicidade, a tua alegria dobrará, porque não fruirás menos da alegria dele que da tua. E se houver dois ou três ou muitos compartilhando da mesma alegria e a eles tiveres amado como a ti mesmo, desfrutarás da alegria de cada um como da tua. Portanto, nesse perfeito amor, entre inumeráveis anjos e homens, onde ninguém ama aos outros menos do que a si mesmo, cada um fruirá da alegria de todos os outros não menos que da sua própria. Mas se o coração de um ser humano mal está capacitado a receber a alegria de apenas uma felicidade tão grande, como poderá ter espaço para abrigar a alegria de tantas e tão grandes felicidades?"[141]

[140] *Opusculum theologicum*, 2, ed. Marietti, Turim, 1954, p. 217. Cf. também Tomás de Aquino. **Suma teológica** I-II, q. 4, a. 8. Mais testemunhos de teólogos e santos in J. DELUMEAU, **O que sobrou do paraíso?**, Companhia das Letras, São Paulo 2003, p. 479-489: capítulo intitulado com a frase de J. F. Six: "O paraíso são os outros".

[141] **Proslógio**, cap. XXV, Coleção Os Pensadores, Abril, São Paulo 1979, 2ª ed., p. 121.

Ademais, o céu será o reencontro feliz e para sempre dos que se amaram na terra e muitas vezes tiveram que sofrer separações dolorosas: reencontro de pai e mãe com filhos e filhas, de esposo com esposa, de irmão com irmão, de amigo com amigo, de discípulo com mestre etc. Aí o amor permanecerá, purificado, sim, mas não menos verdadeiro e, além disso, não menos intenso.[142]

Além do mais, céu é também amar a Deus em cada coisa e cada coisa em Deus, sem mais cisão alguma, como já se antecipa na experiência da mística, especialmente a de corte nupcial. Se o amor colora tudo com as cores do amado, então tudo passará a falar e a lembrar de Deus: cada coisa terá música, cheiro, cor e gosto de Deus. Assim, a própria **Criação** entrará na constituição da felicidade humana do Reino.

5. O "já" e o "ainda não" do céu

Desde agora podemos gozar de momentos, embora fugazes, de paraíso: um reencontro, uma reconciliação, uma festa, uma vitória. Neste mundo já existe uma "felicidade possível", embora sempre relativa. São "momentos de Tabor", que se gostaria de reter como Pedro: "Mestre, como é bom estarmos aqui! Façamos, pois, três tendas..." (Mc 9,5).[143]

[142] Ver alguns testemunhos de Padres e Santos in J. DELUMEAU, **op. cit.**, p. 502-506. Esse historiador mostra também que, a partir do final do séc. XVIII (cerca 1760), com a "revolução do sentimento", crê-se que o amor terreno continua no além. Dá como exemplos: 1) SWEDENBORG, para quem o amor sexual homem-mulher continuará no céu, cada um podendo procurar o parceiro sexual mais adequado; 2) J.-J. ROUSSEAU, cuja heroína *Julie*, em *Nova Heloísa*, embora casada, por pressão, com Wolmar, escreve, antes de morrer, ao preceptor, a quem de fato amava, que o espera no céu para lá conviver com ele para sempre; 3) R. BROWNING e sua personagem *Pompília*, a qual, apaixonada por um padre e apunhalada pelo marido, um velho conde com o qual os pais a tinham obrigado a se casar, declara, ao morrer, que seu casamento era para a terra, mas seu amor, para o céu; 4) Lord BYRON, para quem o céu é o "coração a coração" sem fim de todos os amantes (p. 490-502). Acrescentemos F. SCHELLING († 1854), que, no diálogo *Clara*, fala de sua amada Carolina, morta jovem, afirmando que no fim todo o amor humano se salva, também o amor desconhecido.

143 Como diz também Goethe no Fausto: "Pára um momento: tu és tão belo!" (*Verweile doch! du bist so schön!*): v. 1710.

Igualmente no campo sociopolítico, podem e devem haver antecipações do Reino do céu. Não se trata de "fazer o Paraíso na terra", mas de realizar ensaios do Reino, "assim na terra como no céu". Além da leitura "espiritual" de Agostinho de Ap 20,1-6 – a do "reino da graça" na Igreja – e que se impôs, há uma legítima leitura "milenarista": a do "Reino da justiça", possível neste mundo. Essa interpretação permite fundar a legitimidade de preparar socialmente na terra o Reino consumado. Embora não possamos eliminar toda dor – constitutiva da condição humana *pós-lapsária* – podemos e devemos sem dúvida superar a miséria e outras falhas elementares, enquanto frutos do agir humano na história da sociedade.

Não se pode naturalmente trazer o *coelum* (transcendente) sobre a terra e nem mesmo voltar ao *paradisum* (terrestre), para sempre interditado pelo Anjo, com sua espada chamejante, mas podemos e devemos "aproximar" a terra dessas realidades. Portanto, utopia sim, utopismo não!

Mas, até que caminhamos na terra, fica sempre o "ainda não". Por isso, somos "felizes só *na esperança* da felicidade plena", como diz Santo Agostinho, comentando o "salvos na esperança" (*spe salvi*) de Paulo (Rm 12,12), expressão, aliás, que é título de uma encíclica de Bento XVI.

6. Existe ainda esperança no céu?

Já que a duração do céu dos santos é o evo, existe, sim, um certo futuro e, portanto, certa esperança nos eleitos. Essa esperança diz respeito:

- à própria ***ressurreição final***. Eles esperam reassumir uma corporalidade nova e gloriosa. De fato, encontram-se ainda na "escatologia intermédia". Nesse ponto existe hoje o perigo de restringir o horizonte da esperança cristã apenas ao "céu das almas", esquecendo a plenitude representada pela ressurreição escatológica;

- e à ***regeneração do cosmos***. Só quando o Cristo "tiver entregado o Reino a Deus e Pai (cf. 1Cor 15,24)", isto é, quando o mundo for purificado e transfigurado totalmente, é que a felicidade será total. E isso também vale para Jesus. Para o Ressuscitado também existe um futuro, como viu muito bem Orígenes.[144] Tal é a dimensão comunitária da felicidade: só podemos ser plenamente felizes juntos. Camus intuía que era indecente ser feliz sozinho. Grandes almas, como Moisés (cf. Ex 32,32), São Paulo (cf. Rm 9,3), Santa Catarina de Siena e São Simeão, o novo teólogo, preferiam, diante de Deus, perder-se com os perdidos, a salvar-se sozinhos. É também a grande lição budista do *Bodhisattva*, que só quer entrar no *Nirvana* depois que todos os seres sofredores tiverem se libertado totalmente!

V. INFERNO: ABSOLUTA FRUSTRAÇÃO

1. Inferno: não poder mais amar

Por muito tempo, precisamente dos séc. XIV ao séc. XVIII, segundo o historiador J. Delumeau, vigorou na Igreja a "pastoral do medo"[145], apresentando o inferno com todos os seus horrores: fornalhas de fogo, diabinhos torturando os condenados etc.[146]

Contudo, como o céu, o inferno não é um lugar, mas uma ***situação***. É o mundo dos egoístas, dos que viveram só para si mesmos e que são por isso condenados a viverem para sempre assim, na solidão de seu eu. O inferno seria a confirmação eterna

[144] Cf. H. de LUBAC, **Catholicisme**. Aspects sociaux du dogme, Col. Unam Sanctam III, Cerf, Paris 1952, 5ª ed., p. 97-104 e p. 355-358.
[145] J. DELUMEAU. **Le peché et la peur**. La culpabilisation em Occident (XIIIe – XVIIIe siècles), Fayard, Paris 1983.
[146] Sobre a imagística infernal, cf. G. MINOIS, **História dos Infernos**, Col. Teorema 22, Ed. Teorema, Lisboa 1997;

de seu egoísmo, como se Deus sentenciasse: "Eu te condeno a não mais amar senão a ti mesmo!"[147] Diz o Mestre Eckhart: "Se o inferno existe, lá está um só habitante: o ego". Na mesma linha, o escritor e teólogo anglicano C. S. Lewis escreve que o inferno é o tormento de um desejo nunca aplacado, porque o condenado, em vez de desejar a Deus, que poderia satisfazê-lo, deseja-se a si mesmo – daí sua frustração inevitável.[148]

Essa situação autoinfligida é bem ilustrada pela lenda chinesa dos dois tipos de banquetes, nos quais é entregue a cada comensal longuíssimos palitos para comer: no banquete dos "solitários", esses, postos diante do monte de arroz, querendo cada um deles, egoisticamente, levar o arroz à própria boca e não o conseguindo, "morrem" todos de fome: esse seria o inferno; ao contrário, no banquete dos "solidários", com seus longos palitos, cada um serve o vizinho em frente e todos comem satisfeitos: tal é o céu.[149]

A essência do inferno é esta: não poder mais amar nem ser amado. O inferno é a frustração definitiva da vocação humana, que é a comunhão com Deus no amor. Inferno é como a experiência de uma pessoa sem braços: quer abraçar e não pode; ou é como alguém que perdeu a língua: deseja comunicar-se e não consegue. Como o definiu muito bem Dostoiévski, o inferno é "o sofrimento por não poder mais amar".[150]

2. Mas o Inferno existe mesmo?

O inferno não é em si mesmo criação de Deus. Dante diz que é. Viu escrito no portão de entrada do Inferno: "Fez-me a Potência divina, a Sabedoria suprema e o primeiro Amor"[151]. A Trindade, portanto, seria a autora do Inferno, visto inclusive como obra de amor.

[147] Cf. G. THIBON, **O pão de cada dia**, Col. Éfeso 4, Aster/Flamboyant, Lisboa/São Paulo, p. 85.
[148] Cit. na ed. ital. de **Communio**, último número de 1992, p. 95.
[149] Cf. L. BOFF, **Vida para além da morte, op. cit.**, p. 183-184.
[150] Cf. texto de **Os Irmãos Karamázovi**, Abril Cultural, São Paulo 1970, p. 236.
[151] Divina Comédia, Inferno, III, 5-6.

Antes ainda de pensar em Deus como autor do inferno, devemos entender que a possibilidade do inferno está inscrita em nossa própria **estrutura** antropológica. Essa trágica possibilidade é posta pela natureza mesma de nossa liberdade. Efetivamente, esta é dotada do tremendo poder de dizer "não" ao Criador e de rejeitar a oferta do amor infinito. Enquanto se fecha conscientemente ao Amor, o coração humano já vai criando seu inferno. É como ir assentando os tijolos de sua prisão tenebrosa.[152]

Para Dostoiévski, não é propriamente o sofrimento que constitui o inferno, mas o ódio a Deus e a vontade de aniquilá-lo. E é precisamente a frustração dessa vontade que produz o tormento infernal. Os condenados queimam eternamente no fogo de sua própria cólera, de seu orgulho satânico. Mesmo que Deus quisesse tirá-los de lá, eles recusariam com desdém. Assim, os condenados são ao mesmo tempo réus e vítimas de si mesmos.[153]

As chamadas "trevas do inferno" não existem porque Deus privou os condenados de sua luz beatífica e os encerrou num "buraco negro", mas porque eles mesmos fuzaram seus olhos para não verem mais essa luz.[154] Numa outra comparação: o sol do amor de Deus brilha também sobre os condenados; só que estes, ao rejeitarem este amor, criam como que uma nuvem espessa e negra entre eles e Deus, de modo que permanecem na escuridão mais absoluta.[155]

A liberdade tem um caráter dramático, melhor ainda, *supremamente* ***trágico***. Deus, que nos criou livres, leva a sério nossas decisões. Em relação a isso, Deus "não está para brincadeira". Negar o inferno seria brincar com o ser humano. É desresponsabilizar o homem de suas decisões diante de seu destino. É transformar sua liberdade numa peça de teatro, comédia ou drama que seja.

[152] Cf. B. BARTMANN, **Teologia dogmática, op. cit.**, p. 449-450, dizendo que também G. Bardy e M. Blondel pensavam ser o inferno produto da liberdade humana.
[153] In **Os irmãos Karamázovi, op. cit.**, p. 236-237.
[154] Comparação do escritor espiritual inglês William LAW († 1761), ap. Aldous HUXLEY, **A filosofia perene**, Cultrix, São Paulo, s.d., p. 201.
[155] Cf. L. SCHEFFCZYK, **A fé no Deus uno e trino**, Loyola, São Paulo 1972, p. 95.

Não precisa muita profundidade, antes, basta ser leviano para afirmar sem mais: "O inferno não existe!" Isso significa, no fundo, desvalorizar a pessoa humana, desconhecendo o poder tremendo de sua liberdade. É, mais diretamente ainda, ignorar os abismos do próprio coração.[156]

A essa luz se entendem as severas advertências de Jesus: "vigiai" (Mt 25,13) e "entrai pela porta estreita" (Mt 7,13).

3. É o ser humano, por sua liberdade, que cria o inferno

Portanto, o inferno não é, em primeiro lugar, uma questão de Deus e de sua justiça, mas uma resposta do ser humano e de liberdade ao Amor de Deus. O inferno (assim como o céu) está inscrito em nossa liberdade como potência de recusa.

Sugestiva é a concepção do além do filósofo-visionário sueco Emanuel Swedenborg († 1772). Para ele, os homens conformam de tal modo seu ser através de seus atos em vida que escolhem, por afinidade, viver no céu ou no inferno por decisão própria, sempre de acordo com o que se tornaram. Assim, se um condenado entrasse no céu, lá não aguentaria: as cores, os cheiros, as companhias, enfim, todo o ambiente lhe seria insuportável. Precipitar-se-ia espontaneamente no inferno. Só se "acha bem" aí. Não conseguiria viver em outro lugar. Mesmo que Deus quisesse tirá-lo do inferno, ele se oporia, pois isso seria pior para ele. Por isso, Deus, em sua misericórdia, permite que o inferno exista (região de pântanos, de florestas sombrias, de cavernas e desertos), pois dele depende a

[156] Cf. J. LYON, **E depois?...**, Paulinas, São Paulo 1966, p. 191. No entanto, B. Russel, ironizando, afirmou que o inferno seria uma invenção dos moralistas sádicos, que estariam assim se deleitando, com a consciência em paz, em infligir crueldades aos outros: ap. S. PINKER, **Tabula rasa**, Companhia das Letras, São Paulo 2004, p. 368. O conhecido antropologo R. CAILLOIS cai no lugar comum de dizer que o inferno está apenas aqui e não no além: "Avatars de l'enfer", in **Diogène**, Gallimard, 1974 (ap. **Le Monde**, 24-25/03/1974, p. 15).

(in)felicidade desses seres maus.[157] À parte o realismo naturalístico do autor, a ideia tem sua validade.

Portanto, a pergunta "como pode Deus condenar para sempre?" não procede. Deus não condena ninguém ao inferno: é a pessoa que se precipita nele (cf. Jo 3,17-19; 12,47-48). O inferno é autoexclusão. Deus ao máximo declara a sentença de um destino que a pessoa mesmo determinou para si através de seus atos.

Além disso, é preciso observar que entre o céu e o inferno existe uma assimetria: o céu é promessa de Deus; o inferno é apenas possibilidade humana. Deus só predestina para o céu, não para o inferno (cf. DS 623-624).

4. Inferno como condenação definitiva

O testemunho unânime da Escritura é terminante: a condenação final é eterna. Cristo fala do "fogo eterno" (Mt 18,8; 25,41), do "fogo inextinguível" e do "verme que não morre" (Mc 9,43-48). O Apocalipse, retomando uma metáfora patética de Is 34,10, diz: "A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos" (Ap 14,11; 19,3). "Seu suplício (do Diabo, da Besta e do Pseudoprofeta) durará dia e noite pelos séculos dos séculos"(cf. Ap 20,10).

Efetivamente, falando em tese, a morte fixa a pessoa na orientação fundamental que ela tomou na vida: de fechamento ou de abertura; de egoísmo ou de amor. Depois da morte, acabou-se o tempo das decisões que determinam a direção de uma existência. Como os justos juntos no céu são "confirmados" na graça, os condenados no inferno são confirmados na desgraça.

[157] Cf. **O mundo dos espíritos**, Ed. Razão social, São Paulo 1992. Sobre esse autor, cf. também H.-D. L. THOMAS, **Vida dos grandes capitães da fé**, Globo, Rio de Janeiro 1960, p. 163-166. Swedenborg faz uma descrição místico-naturalista do inferno e do céu. Para ele, esses "lugares" só surpreenderiam pelo fato de não conterem surpresa alguma, pois que cada um aí continuaria a viver a vida que levou na terra, com suas conversações, atividades, relacionamentos, inclusive amorosos, somente que experimentando tudo isso de modo mais refinado e pleno.

Eles não podem mais se converter. Sua vontade se endureceu no mal e já não podem mais querer senão o mal: odiar a Deus e às suas criaturas.

Não é, porém, um ato apenas que pode definir tal posição de base, mas é um projeto de vida. Trata-se de uma "opção de fundo" que vai, seja na linha da "carne" (abertura ou amor), seja na do "espírito" (fechamento ou egoísmo). Quem se obstina no mal, recusando a graça amorosa até o fim, cristaliza-se nessa posição de modo irreversível. É o inferno, como vida sem futuro. "Deixai toda esperança, ó vós que entrais", são as terríveis palavras que viu Dante escritas no portão de entrada do Inferno.[158] O inferno é o irremediável por antonomásia. É como alguém que, sabendo que, se se jogar num buraco, de lá não poderá mais sair, mesmo assim, aí se precipita voluntariamente.[159]

5. Imagens bíblicas do inferno

Do inferno, como do "mundo escatológico" em geral, só podemos falar por analogias. Eis algumas delas, usadas pelas Escrituras, para falar da condenação eterna.[160]

5.1. "***Fogo inextinguível***". Jesus se refere à "geena", como símbolo da maldição eterna (uma dezena de vezes: Mt 5,22 etc.). "Geena" era a lixeira da cidade de Jerusalém. Fala também em "fornalha ardente" (Mt 13,42.50). O Apocalipse se refere ao "lago de fogo e de enxofre" (14,10; 19,20; 20,10.14; 21,8). Notar que Sodoma e Gomorra foram castigadas com "fogo e enxofre" (Gn 19,24). Fogo aqui é expressão de dor e tormento de caráter moral. Podemos dizer que o inferno está nos condenados e não os condenados no inferno. Escreveu Dostoiévski:

[158] **Divina Comédia**, Inferno, III, v. 9.
[159] Metáfora usada por Santo Tomás na **Suma teológica**, suplemento, q. 99, a. 1, c.
[160] Cf. L. BOFF, **Vida para além da morte, op. cit.,** p. 88-91.

"Se houvesse mesmo verdadeiras chamas, os condenados se regozijariam, porque esqueceriam nos tormentos físicos a mais horrível tortura moral. É impossível libertá-los dela, porque esse tormento está neles e não fora deles. E, se pudessem, mais desgraçados seriam ainda".[161]

5.2. "***Abismo***" (Lc 8,31; Ap 20,1.3), Hades (Mt 11,23; Lc 16,23; Mt 16,18; Ap 20,14), Tártaro (2Pd 2,4; Jd 6): todos os nomes para "lugar inferior", donde o termo atual "inferno"[162].

5.3. "***Choro e ranger de dentes***" (Mt 18,12; Lc 13,28 etc.): sinal de revolta impotente e de desespero sem fim.

5.4. "***Trevas exteriores***" (Mt 8,12; 22,13 etc.): símbolo da exclusão, como estar sozinho, fora de casa, na noite tenebrosa. É o exílio irrevogável, alienação existencial sem remédio.

5.5. "***Cárcere***" (1Pd 3,19): é estar preso, sem qualquer saída.

5.6. "***Verme que não morre***" (Mc 9,48): imagem do remorso que corrói e nunca mais deixa o espírito em paz.

5.7. "***Segunda morte***" (Ap 2,11; 20,6) ou apenas "morte" (Rm 8,6; 1Jo 3,14), como separação irrevogável de Deus, fonte de toda a vida.

6. O "já" e o "ainda não" do Inferno

Ouve-se dizer: "O inferno é aqui". É verdade, especialmente no sentido de que vivemos e construímos nosso próprio inferno na medida em que, desde agora, nos fechamos à comunhão com Deus e com os irmãos. "Quem não ama permanece na morte" (1Jo 3,14).

[161] **Os irmãos Karamázovi, op. cit.,** p. 236.
[162] Notar que a Bíblia não tem uma palavra especial para o nosso "inferno", mas usa várias. E, mesmo a palavra "inferno", na Vulgata (bíblia latina), enquanto traduz o *sheol* hebraico, nem sempre indica "lugar dos condenados", mas, em geral, "lugar dos mortos" (cf. Gn 37,35; Is 38,18.40; Os 13,14; Sl 6,6; 15,10; Ap 1,18; 20,13-14 etc.).

Quando recusamos a proposta de Cristo já nos condenamos: "Quem não crê (no nome do Filho único de Deus) já está condenado" (Jo 3,18). Reza um dito budista: "Quando o homem faz o mal acende o fogo do inferno e se queima no seu próprio fogo".

Mas esse inferno "no espírito" tem por efeito criar um inferno fora, desdobrando, de certa maneira, o inferno em dimensão ético-política. Os que constroem para os outros uma "vida infernal" nesta vida estão de fato construindo o seu inferno na outra vida e, antes ainda, no seu coração. Ao contrário, os que lutam por construir algo de parecido com o paraíso em favor dos "condenados da terra" estão, em verdade, contribuindo na construção de seu próprio paraíso no céu.

7. Mas o inferno seria mesmo eterno?

7.1. *A problemática*

Esta é uma questão que o coração humano sempre levantou e à qual tende a responder pela negativa. E isso pelo lado dos dois agentes interessados na questão. Do lado do homem, é difícil conceber que sua liberdade, limitada que é, se degrade de tal modo que mereça um castigo eterno. A ideia de ver alguém sendo atormentado sempre e para sempre é humanamente insuportável. Do lado de Deus, é igualmente difícil admitir que Ele, sendo a própria misericórdia, possa permitir um castigo sempiterno. "Se Deus me ama apenas a metade do que me ama minha mãe, não me mandará para o inferno" – disse um escritor chinês.[163]

Não é só ao "senso comum" que a ideia do inferno eterno escandaliza, mas também ao "senso místico" de muitos santos. Há em ambos um "inconformismo emocional" com o inferno, de modo que sempre buscam, de certa forma, "relativizar" essa ideia pungente. O senso comum se exprime, por exemplo, no *Auto da Compadecida*, em que a Santa Virgem intervém para salvar do

[163] LIN YUTANT, **A importância de viver**, Globo, Rio de Janeiro 1986, 10ª ed. (orig. 1937), p. 325-326.

inferno João Grilo, seu devoto.[164] Também o grande fabulista H. C. Andersen não se conforma com um inferno eterno, afirmando, no conto "Uma história", que "também nos maus existe uma parte divina: esta triunfará e apagará o fogo do inferno".[165] A Idade Média acreditava na piedosa lenda de que o Imperador Trajano teria sido libertado do inferno graças às preces de São Gregório.[166]

Sabemos que para as grandes religiões do Extremo Oriente não existe inferno, como condenação absoluta, mas somente purgatórios, isto é, purificações, através de reencarnações sucessivas, a mais dolorosa das quais seria um tempo passado no inferno. Mesmo assim, temos, nos *Puranas*, a lenda do Rei Vipascit, que, por amor, prefere ficar no inferno com seus amigos condenados a ir para o céu que merecia; os deuses (narram versões posteriores), edificados pelo amor do rei, esvaziaram o inferno, levando todos os seus ocupantes para o céu. Igualmente o *Mahabarata* fala do herói Yudhishthira que quer ir para o inferno para sofrer com seus irmãos.[167]

Mesmo para as religiões monoteístas (Judaísmo, Islã e Cristianismo), que admitem a eternidade do inferno, este nunca foi aceito em todo o seu rigor, tendo recebido sempre atenuações. Por exemplo, é crença judaica que, no repouso do *Shabat*, até os condenados no inferno "descansam" de suas penas.[168] No Islã, os místicos não se conformam com o sofrimento eterno de seus irmãos. Por exemplo, Abu Yazid († 874), o primeiro asceta dos "ébrios de

[164] Cf. Ariano SUASSUNA, *Auto da Compadecida*, Agir, Rio de Janeiro 2004, 34ª ed. (orig. 1957), p. 190: "Se a Senhora continuar a interceder desse jeito por todos, o inferno vai terminar... feito repartição pública, que existe mas não funciona".

[165] Ap. Ferdinando CASTELLI (SJ), **Se ci fosse Dio**, Àncora, Milão 2008, p. 44.

[166] Referindo-se a este caso, opina Santo Tomás que existe, sim, a possibilidade de uma estada provisória no inferno para casos excepcionais, pois, se alguns lá poderiam entrar era porque finalmente "não estavam destinados a ficar lá para sempre" (*non erant in inferno finaliter deputati*): **Suma teológica** *Supplementum*, q. 71. a. 5, ad 5.

[167] Ap. R. PANIKKAR, **El silencio de Buddha**, Siruela, Madri 2000, 5ª ed., p. 365, n. 920.

[168] Cf. G. VAN DER LEEUW, **La Religion dans son essence et ses manifestations**, Payot, Paris 1970, § 56, I, p. 381.

Deus", afirmou: "Amanhã irei ao inferno e direi a Deus para trocar-me por aqueles que lá estão, se não, engolirei aquele fogo".[169]

Na área cristã, grandes místicos, por força de seu amor passional por Deus e seus irmãos, atenuaram o quanto podiam a ideia de uma condenação eterna.

– Sabemos que São Paulo preferia ser ele mesmo condenado em vez de seus irmãos de raça (Rm 9,3). Mas nisso foi precedido por Moisés (Ex 32,32).

– Há santos que seguiram esse exemplo, preferindo eles a condenação em vez de seus irmãos, como fizeram São Simão, o novo teólogo e Santa Catarina de Siena. Esta, em seu **Diálogo,** ora assim a Deus: "Que me adiantaria ter a vida eterna se Teu povo está à morte?"

– A ideia da *resignatio in infernum*, como disposição de se separar de Deus, se esta for sua vontade, atravessa toda a mística ocidental, desde Ruysbroek.[170] A Madre Maria José de Jesus, filha do historiador Capistrano de Abrteu; no poema *Protesto de amor*, diz: "Esse amor me consuma e abrase em fogo eterno / Cá na terra, no céu e até mesmo no Inferno".[171]

– Santa Teresinha, num louco "êxtase de amor", escreve: "Disse a Deus que para lhe agradar, eu consentiria em ser mergulhada nele (no inferno) a fim de que Ele fosse amado eternamente nesse lugar de blasfêmia".[172]

– O beato Jordão da Saxônia, biógrafo de São Domingos, conta que a caridade desse santo não conhecia limites, estendendo-se, pela oração, até aos condenados do inferno.

[169] **Vite e detti di santi musulmani**, TEA, UTET, Milão 1968, p. 127. Rabi'a († 801), pecadora pública convertida e considerada mãe do sufismo, foi vista um dia com uma tocha numa mão e um balde de água na outra; perguntada por alguns jovens a razão daquilo, explicou que com a tocha pretendia pôr fogo no céu e com a água apagar o fogo do inferno: **I detti di Rabi'a**, X, Adelphi, Milão 1992, 2ª ed., p. 35.

[170] Cf. R. SPAEMANN, in **Concilium**, nº 5 (1973), p. 605.

[171] Ap. Virgínia A. C. BUARQUE, **Paixão de santidade**. O epistolário de Madre Maria José, ocd, 1882-1950, tese de doutorado em história, p. 152-153, datiloscrito. O Card. Arcoverde tinha aconselhado a queimar esta poesia.

[172] **Manuscrito A**, 52r, in TERESA DO MENINO JESUS, **Obras completas**, Loyola, São Paulo 1997, p. 151.

– Don Orione dizia: "Colocai-me às portas do inferno para que eu o feche".[173]

Orígenes († 254), seguido nisso por São Gregório de Nissa († cerca 394), tinha levantado a hipótese teológica da redenção final do Diabo e dos outros condenados, doutrina essa chamada *apocatástasis* (restauração universal). É uma ideia que já está presente em At 3,21 e que tinha grande importância no estoicismo. Tratar-se-ia de uma espécie de "anistia ampla, geral e irrestrita". Esse teologema foi condenado pela Igreja em 543 (DH 409 e 411).[174]

Antes ainda, Santo Agostinho já tinha discutido esse ponto com os origenistas, mas "pacificamente". Censura-lhes o sentimentalismo teológico, por colocarem a piedade acima da verdade. Esta, enquanto testemunhada infalivelmente pela Palavra de Deus, não deixa dúvidas quanto à eternidade do inferno. A Sagrada Escritura fala do "fogo eterno" e do "suplício eterno" (Mt 25,41.46). A ela deve o coração humano dobrar-se.[175] É conhecida a pesada expressão *massa damnata* de Agostinho: poucos se salvariam, e só por graça, enquanto a maioria se condenaria, e por estrita justiça.[176]

Quanto a essa questão, Santo Tomás se alinha em tudo com Santo Agostinho. As razões que ele aduz são sempre as mesmas: de um lado,

[173] Ap. CONFERÊNCIA EPISCOPAL ITALIANA, **O caminho do Senhor** (catecismo para adultos), Santuário, Aparecida 1987, p. 380: o grande orante esquece sua salvação e implora a de seu povo.

[174] A condenação dessa hipótese de Orígenes se deu por um edito do imperador Justiniano, edito confirmado, ao que parece, pelo Papa Vigílio. Mas em outros textos, Orígenes rejeita claramente a ideia de uma possível salvação para os condenados e os demônios: cf. **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**, Vozes/Paulus, Petrópolis/São Paulo 2002, p. 129.

[175] **A Cidade de Deus**, XXI, cap. 17-18.

[176] Cf. P. SLOTERDIJK, **Il furore di Dio**, Raffaelle Cortina, Milão 2008, p. 59, onde este filósofo ateu escreve, exagerando: "A metafísica da predestinação pregada pelo mesmo Agostinho... aparece como o sistema de terror mais insondável de toda a história das religiões". K. FLASCH analisou a teologia agostiniana da predestinação num livro que intitulou **Logik des Schrekens** (Lógica do terror), Mogúncia 1990, 2ª edição. Em verdade, Agostinho interpretava à risca o dito de Jesus: "Larga é a porta e espaçoso o caminho que levam à perdição e numerosos são os que entram por ela" (Mt 7,13), embora conheça textos como "muitos virão do Oriente e do Ocidente" de Mt 8,11 e "vi uma multidão numerosa" de Ap 7,9 (cf. *Sermo* 111,1).

a Palavra de Deus e, do outro, a ofensa ao Eterno (merecendo uma pena eterna), unida à obstinação da criatura no mal. O suplício é eterno porque eterna é a rejeição dos condenados ao Amor de Deus.[177]

Deve-se, contudo, reconhecer que a ideia da "apocatástase" permaneceu como uma corrente subterrânea na alma da Igreja oriental, especialmente a ortodoxa.[178] Por exemplo, Santo Isaac, o Sírio (séc. VII), bispo de Nínive, afirma que não é Deus que precisa se abrir à misericórdia em favor dos condenados, pois que ela está sempre oferecida, mas são eles que se recusam à misericórdia. Por isso mesmo, é preciso orar para que se abram ao perdão divino. O Padre Sofrôni, do Monte Atos, diz que, até que houver alguém no Inferno, Cristo estará lá com ele, esperando que se converta, nem que precise para isso toda uma eternidade.[179] Mas, mesmo no Ocidente há traços da apocatástase. Por exemplo, São Martinho, numa aparição do Diabo, insta-o a fazer penitência antes que chegue o juízo final, prometendo-lhe a "misericórdia de Cristo".[180]

7.2. *Objeções teológicas à eternidade do inferno*

Seja como for, todos os argumentos em favor da eternidade do inferno se chocam sempre com a "razão do coração" seguinte: um

[177] Cf. **Suma teológica** Suplemento q. 99, a. 1-3. É a última questão de toda a **Suma teológica**.

[178] Há um comovedor apócrifo *O Apocalipse de Maria*, que mostra a Virgem visitando os condenados no inferno e pedindo, depois, ao Filho graça por eles. Consegue uma anistia parcial, que, porém, os relatos posteriores vão sempre mais ampliando. Muitos desses relatos contam que as almas recebem refrigério aos domingos ou de sábado até segunda-feira cedo, quando retornam ao inferno. Talvez esteja aí a explicação de porque 2ª feira se tornou o "dia das almas". Esse apócrifo está muito em voga entre os cristãos eslavos. Há uma tradução portuguesa desse apocalipse, feita a partir de uma versão do século IX, in L. BOFF, **Brasas sob cinzas**, Record, Rio de Janeiro, São Paulo, 199.

[179] Cf. Olivier CLÉMENT, **Taizé**, Paulus, Apelação (Porto – Portugal) 2004, p. 85-88. O autor é um teólogo ortodoxo, procedente do comunismo. Eu mesmo ouvi um monge russo afirmar em conferência que, em seu mosteiro, se rezava todos os dias pela conversão do Diabo.

[180] Sulpício SEVERO, **Vida de S. Martinho**, cap. 22 (Ed. CIMBRA, 1986, p. 29, datiloscrito).

castigo eterno é humanamente inconcebível. A própria cabeça teológica pode trazer objeções às razões da doutrina do castigo eterno:

– quanto à Palavra de Deus, que declara formalmente a eternidade do inferno, poder-se-ia objetar dizendo que isso vale para esta economia, a deste tempo, podendo Deus dispor de seu plano como bem entende, pois, sendo transcendente, não está amarrado em seu poder, sabedoria e amor. "Quão impenetráveis são seus juízos e inexploráveis os seus caminhos! Quem pode compreender o pensamento do Senhor?" (Rm 11,33-34);

– quanto a dizer que são os condenados mesmos que constroem seu inferno, pois saberiam que uma ofensa ao Eterno provoca uma pena eterna, poder-se-ia objetar dizendo: os homens são uns pobres loucos, doentes e ignorantes, que não sabem avaliar ao certo todas as consequências de seus atos;

– quanto a dizer que são os próprios condenados que não querem sair do inferno, mesmo se Deus os quisesse tirar de lá, é difícil admitir que um ser racional prefira um tormento eterno só por birra. E se se acrescentar que eles não podem não querer seu tormento, de vez que se daria neles um "endurecimento definitivo" no mal, sem possibilidade de reversão (conversão), é não perceber que no evo nem tudo é fixo para sempre, mas "passam-se coisas", como se pode ver na "história eônica" da "queda dos anjos".

É preciso, contudo, reconhecer que essas objeções não são incontrovertíveis. Talvez a entrada na questão em foco deva ser outra. É a posição dos neo-origenistas.

7.3. *A neoapocatástasis: solução atual na Teologia e no Magistério*

A doutrina da apocatástase retorna hoje na forma de um neo-apocatastismo.[181] Foi especialmente von Balthasar que, contra os

[181] Assim L. BOFF, **Brasa sob cinzas**, op. cit: "A lata de lixo que Deus não tem", p. 40-67; cf. também p. 122-5: parábola do trem que leva todos para seu destino, não importando as disposições e posições dos passageiros que estão dentro – parábola posta também como introdução ao seu livro **A graça libertadora no mundo**, Vozes, Petrópolis/Lisboa, 1976, p. 11-12. Essa poderia valer como "escatologia *wishfullthinking*".

que chamou de "infernalistas", pensou numa forma aceitável de apocatástase, que soaria assim: a salvação universal não seria objeto de ***certeza teológica***, mas apenas de ***esperança orante***.[182] Para K. Rahner, a esperança de uma "salvação para todos" teve uma fonte particular de alimentação na devoção ao Sagrado Coração de Jesus.[183] Em verdade, esta seria uma posição espiritual, não dogmática; teologal, não teológica. Poder-se-ia assim dizer: "Creio no inferno, mas espero que esteja vazio".[184]

Se o inferno como possibilidade real se cumpriu em alguém, isso ninguém sabe. A Igreja só sabe – e infalivelmente – quem está no céu, mas não quem está no inferno. Sobre isso ensina um documento romano:

> "Evidentemente, não pode homem algum julgar se alguém já incorreu em tamanha desgraça. Só Deus sabe quem são esses homens e se os há".[185]

Mesmo sobre o destino de Judas, a Igreja não tem certeza. Quanto a isso, há uma palavra de Cristo revelada a Santa Gertrudes, a Grande: "Nem de Salomão, nem de Judas dir-te-ei o que fiz, para que não

[182] Cf. H. Urs von BALTHASAR, **Theodramatik** IV. Das Endspiel, Einsiedeln, 1983, p. 273-293; **Was dürfen wir hoffen?**, Einsiedeln, 1986; **Sperare per tutti**. Con l'aggiunta di **Breve discorso sull'inferno**, in apendice **Apocatastasi**, Jaca Book, Milão 1997. Cf. as críticas a Balthasar de J. AMBAUM, "Speranza di um inferno vuoto? Restaurazione di tutte le cose? La speranza della salvezza secondo H. U. von Balthasar", in **Communio** (ed. ital.), n. 115 (1991/1), p. 53-69. Nessa linha E. SCHILLEBEECKX defendeu a ideia da condenação (ou inferno) como autodestruição do ser humano por suas obras más, que seriam como tais "nadificantes", posição pela qual teve de se explicar diante da Congregação da Doutrina da Fé. Cf. ainda J. L. SEGUNDO, **O inferno como absoluto menos**. Um diálogo com Karl Rahner, Paulinas, São Paulo 1998; C. BAZARRA, **A esperança não engana**. Reflexões sobre o inferno, Paulinas, São Paulo 2001.

[183] Cf. K. RAHNER, **Società umana e Chiesa di domani**, in **Nuovi Saggi**, X, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, p. 410.

[184] Não pude saber o autor dessa expressão. Talvez seja Ch. Péguy.

[185] SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS, **O que é Cristianismo?** A esperança que está em nós. Breve apresentação da fé católica (1967), Vozes, Petrópolis 1971, § 35, p. 50.

se abuse de minha misericórdia".[186] Assim, resta sempre uma "fenda de luz" para todos. Portanto, o inferno existe, mas pode estar vazio.

O Papa João Paulo II, numa de suas catequeses recentes sobre os "novíssimos", assim se expressou sobre a questão: "A condenação resta uma real possibilidade, mas não nos é dado conhecer, sem especial revelação divina, se e quais seres humanos estejam nela envolvidos".[187]

O *Catecismo da Igreja Católica* induz a uma perspectiva discretamente confiante em relação à condenação eterna quando ensina:

> "A Igreja ora para que ninguém se perca... 'Deus quer que todos sejam salvos' (1Tm 2,4); para Ele 'tudo é possível'" (n. 1058; cf. n. 1037).

7.4. *Resumo em três frases*

Para fechar a questão, digamos que esta cabe toda nesta frase: "O inferno existe. Não sei se está vazio. Espero que sim". A estas três sentenças correspondem três atitudes:

7.4.1. *"O inferno existe"*. Sim, a condenação eterna é uma possibilidade real. Nossa atitude é manter, com todo o vigor, a fé no dogma do inferno. É preciso, pois, tomar a sério a liberdade humana, que pode, em princípio, "se endurecer" às propostas do Amor. O NT registra que de fato isso aconteceu a respeito dos judeus diante da proposta de Cristo (cf. Mt 13,13-15; Jo 12,40; At 28,26-27). Na prática, em vez de ficar especulando sobre a salvação ou condenação dos outros, o que mais importa é que cada um faça de tudo para entrar pela "porta estreita", a que "conduz à vida". Foi a lição pragmática de Jesus perante a questão de quem se condena (cf. Lc 13,23-24). São Paulo também recomenda: "Operai com temor e tremor a vossa salvação" (Fl 2,12).

[186] Ap. J. GUITTON, **La Vierge Marie**, Montaigne, Paris 1957, p. 206 (orig. 1949).

[187] Ap. **Il Regno-attualità**, 16 (1999), p. 567; cf. também V. MESSORI, **Cruzando o limiar da Esperança**, F. Alves, Rio de Janeiro, 174-5, onde João Paulo II manifesta uma perspectiva ao mesmo tempo equilibrada e esperançosa a respeito do inferno.

7.4.2. ***"Não sei se está vazio"***. Nossa atitude é confessar nossa ignorância a respeito de uma questão tão misteriosa como a do destino eterno da criatura. Só Deus é juiz, nós não; só Ele sabe, nós não (cf. 1Cor 4,3-4). É sinal de presunção tanto declarar que ninguém está no inferno (os origenistas), como dizer que é a grande maioria (os augustinistas). Uns e outros sabem demais. Ora, o reconhecimento da própria ignorância e a discrição máxima são de regra quando se trata dos juízos secretos (sempre justos, sábios e bons) de Deus acerca de nosso destino derradeiro.

7.4.3. ***"Espero que sim"***. Podemos esperar, na oração confiante e solidária, que Deus salve a todos, de modo que o inferno fique vazio. Esta é uma afirmação de caráter espiritual e não dogmático. A confiança se funda aqui na infinita bondade de Deus, que ama a todos e que por todos mandou seu Filho como Redentor. Ademais, quem ama realmente a todos quer que ninguém se perca. A caridade fraterna não se resigna à condenação de quem quer que seja. "Ela tudo desculpa, tudo crê, tudo espera" (1Cor 13,7). Sim, ela espera por todos, em absoluto.

ESCATOLOGIA COLETIVA

Contra a escatologia do tudo-já, deve-se dizer que não há coincidência entre o fim da minha vida e o fim do mundo. Há eventos que concernem ao "fim dos tempos" e envolvem toda a criação. Estes são "distintos e ulteriores" aos eventos do destino individual, que ocorrem logo após a morte, como ensina a Igreja "em conformidade com as Escrituras" (DH 4654).

Poderíamos descrever os eventos escatológicos coletivos, no fim dos tempos, através da seguinte sequência: 1) o embate do fim dos tempos; 2) a segunda vinda de Cristo ou a Parusia; 3) a ressurreição dos mortos; 4) o Juízo universal; 5) o fim do mundo; 6) a renovação do mundo; e 7) a vida eterna.

I. Embate final

Como será o final da história humana? Como serão as "vésperas do fim"? Aqui estamos entre o fim deste mundo e o começo do outro. Seria o campo da subescatologia ou da pré-escatologia.

1. Armaghedon: a polarização final da história

A Sagrada Escritura não prevê, para o final da história, uma evolução contínua e serena. A árvore da evolução não vai florir naturalmente em vida nova e eterna, como teria sido no Paraíso terrestre. Diz a *Gaudium et Spes*: "Uma luta árdua contra o poder das trevas perpassa a história universal da humanidade. Iniciada desde a origem do mundo, vai durar até o último dia, segundo as palavras do Senhor (cf. Mt 24,13; 13,24-30 e 36-43)" (n. 37,2). Ora, a Bíblia, especialmente nos textos apocalípticos, fala

do paroxismo a que vai chegar essa luta, enquanto irá convergir numa polarização final, a de um último e encarniçado combate. Eis alguns testemunhos do NT nessa direção:

- Jesus diz que o joio cresce junto com o trigo até à hora da ***ceifa*** final (Mt 13,30). No "discurso escatológico" (Mt 24), Cristo, superpondo o fim de dois mundos, o de Jerusalém e o do cosmos, fala da "grande tribulação" e afirma que, "pelo crescimento da iniquidade, o amor de muitos se esfriará" (v. 12). Quem sabe a "tentação" de que fala o pai-nosso aluda também ao grande apuro final. Há outrossim a terrível possibilidade da apostasia escatológica: "Quando o Filho do Homem voltar, acaso ainda achará fé sobre a terra?" (Lc 18,8).
- São Paulo ensina que, antes da parusia do Senhor, sucederá a grande ***apostasia***, a vinda do "homem ímpio, filho da perdição, o adversário", agente do "mistério da iniquidade", ministro de "Satanás", o Antideus (2Ts 2,1-9).
- Nas suas cartas, São João fala do ***Anticristo*** (cf. 1Jo 2,18-22; 4,3; 2Jo 7). São pessoas ou instituições que encarnam sinistros projetos de injustiça e destruição, que crescem na história, tornando-se particularmente ameaçadores quando da aproximação do fim de tudo.
- O Apocalipse fala da ***Besta-fera*** e do ***Pseudoprofeta***, que serão derrotados num primeiro combate final (cf. Ap 19,11-21), sendo o último o "combate do Grande Dia do Deus Pantocrátor" (cf. Ap 16,14), que se dará no lugar chamado *Harmaghedon* (cf. Ap 16,16).[188] Esse combate é mais adiante chamado também de "Gog e Magog", significando a coalizão dos inimigos do Povo de Deus (cf. Ap 20,8). É realmente "a grande tribulação" (Ap 7,14).

[188] **Har-maghedon**, cidade da planície de Esdrelon, célebre pela derrota de vários reis: Sísara, Saul, Ocozias e do piedoso Josias. Como se vê em Zc 12,11, Harmaghedon tornou-se o símbolo da derrota dos exércitos inimigos de Deus.

Mas o enfrentamento final tem igualmente o seu "já": desde já, a atitude do cristão e da cristã perante o desenlace final é uma só: estar preparado na oração e na vigilância.

2. O milênio ou quiliasmo

O Ap 20,4-6 fala dos mártires que voltarão à vida e "reinarão com Cristo durante mil anos" (v. 4 e 6). Seria o "milênio" de felicidade na terra, chamado também "quiliasmo" (do grego *chílioi* = mil). Esse texto sempre alimentou na Igreja expectativas quiliásticas, e isso desde o começo (Papias, Justino, Hipólito, Irineu talvez, Tertuliano e Lactâncio), até hoje (adventistas, testemunhas de Jeová, sem excluir militantes cristãos), passando pelo Abade Joaquim de Fiore e sua "III Era", e pelo Padre Vieira e seu "V Reino". Foi Santo Agostinho que decidiu a exegese de Ap 20,1-6, dando-lhe uma interpretação espiritual-eclesiológica: os mil anos são o tempo da Igreja, no qual se dá a "ressurreição" dos seres humanos para a graça e assim um "reinar" espiritual sobre o pecado.[189]

Não só na história da Igreja, mas também na da humanidade, se levanta de vez em quando, a crença de que o mundo perfeito, o paraíso na terra é possível.[190] O último sonho quiliástico, acendido pela chegada do III milênio, foi o da "Era de Aquarius". É um sonho recorrente, que levanta incêndios no coração e aquece a cabeça de muita gente. Quando quer se encarnar, leva facilmente à violência e ao terrorismo, como a história mostra *ad nauseam*.

[189] Cf. **A Cidade de Deus**, XX, 7.

[187] Cf. H. de LUBAC, **La postérité spirituelle de Joachim de Flore**, Lethielleux, Namur/Paris 1979 e 1981, 2 vol.; E. GILSON, **Evolução da Cidade de Deus**, Herder, São Paulo 1965; J. DELUMEAU, **Mille ans de bonheur**, Fayard, Paris 1995; H. DESROCHE, **Dieux d'hommes**. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne, Paris/La Haie, 1969; I. BERLIN, **Limites da utopia**, Companhia das Letras, São Paulo 1991 (orig. "A madeira torta da humanidade"); M. I. PERREIRA DE QUEIROZ, **O messianismo no Brasil e no mundo**, Dominus, São Paulo 1965.

É o caso dos "taboritas" do século XV, da insurreição anabatista de Münzer e João de Leida no século XVI e dos totalitarismos do século XX, todos quiliásticos e extremamente violentos. Também o nazismo queria o "reino de mil anos", precisamente o "3º Reich", assim como o stalinismo, que pretendia criar, a ferro e a fogo, o "paraíso vermelho". Mas, como escreveu K. Popper, "a tentativa de criar o Reino do céu na terra pode facilmente transformar a terra num inferno para todos".[191]

Aliás, a Idade Moderna, que se forjou sob o signo do "progresso", estava impregnada de utopias milenaristas, que atingiram seu cume nos dois últimos séculos. Liberais e Socialistas rivalizavam em prometer a felicidade na terra. Até cristãos militantes se deixaram seduzir pelo sonho quiliástico e acreditavam poder realizar plenamente o Reino de Deus neste mundo. Entretanto, hoje, no pós-moderno, com a baixa das utopias terrenas e a crise da esperança histórica, vivemos uma ressaca da crença quiliástica.

A verdade é que o quiliasmo terreno, tanto material-hedonista, como também ético-religioso, é mera utopia, sonho irrealizável. O que se pode é aperfeiçoar e melhorar o mundo a partir de "projetos históricos" concretos, mas não eliminar todas as suas contradições, como, por exemplo, a fraqueza humana, as paixões, o sofrimento (como passibilidade) e, enfim, a morte. Pensar que o homem pode superar tudo isso é ser maximamente ingênuo. É negar os limites ontológicos do ser humano e sua situação moral, marcada pelo pecado original. É por causa desse pecado que estamos fora do paraíso, cujo acesso nos foi vedado para sempre. Agora, só temos pela frente o céu, passando por uma terra melhorada. Por isso, qualquer milenarismo terrestre, mesmo relativo, de tipo ético, deve ser descartado, como

[191] K. R. POPPER, **Em busca de um mundo melhor**, Martins Fontes, São Paulo 2006, p. 186 (de um estudo de 1961); cf. também p. 272 (de um estudo de 1958). Ver igualmente M. KUNDERA em **A insustentável leveza do ser**: "Os regimes criminosos não foram criados pelos criminosos, mas por pessoas bem-intencionadas, convencidas de haverem encontrado o único caminho para o paraíso".

declarou o Magistério (cf. DH 3839). Segundo o ensino de Santo Agostinho, só o milenarismo eclesiológico-espiritual é defensável: o "Reino de mil anos" já começou na Igreja e pela Igreja, pelo fato de ser ela "o germe e o início" do Reino (LG 5,2).

3. A esperança cristã não aliena, mas compromete

Segundo o escritor Fréderic Rougemont († 1876), a interpretação espiritual dada por Santo Agostinho a Ap 20 teria "privado a Igreja de seu ideal terrestre", deixando-a entregue a uma espécie de "budismo quietista".[192] Esta crítica pode ter sido, até certo ponto, verdadeira no passado, mas de modo nenhum a partir do Vaticano II. A Igreja atual ensina claramente que a esperança teologal do Reino celeste não pode ser pretexto para fugir do reino terrestre, mas deve antes levar ao envolvimento em sua transformação, a fim de que o mundo se torne pão digno para a "consagração escatológica", de que a Eucaristia é o símbolo e a antecipação (cf. GS 38,1). Não há, pois, contradição – muito pelo contrário – entre "futuro intramundano" e "futuro absoluto" (K. Rahner), entre "espera humana" e "esperança teologal" (G. Marcel). Eis alguns passos do Vaticano II em que se insiste nesse ponto:

– "Afastam-se da verdade os que, sabendo não termos aqui cidade permanente, mas buscarmos a futura, julgam, por conseguinte, negligenciar os seus deveres terrestres, sem perceberem que estão mais obrigados a cumpri-los, por causa da própria fé" (GS 43,1).

– "A esperança de uma nova terra, longe de atenuar antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana, que já pode apresentar algum esboço do novo século. Por isso... o progresso terreno... é de grande interesse para o Reino de Deus" (GS 39,2).

[192] Cf. F. ROUGEMONT, **Les deux cités**, Paris 1874, 2 vol., ap. V. CAPÁNAGA, **Introducción** ao livro **Ciudad de Dios** de San Augustín, Col. BAC 171, Madri 1977, 3ª ed., p. 42*-50*, aqui p. 44*.

– "(Os cristãos) não escondam esta esperança no íntimo da alma, mas pela... luta 'contra os dominadores do mundo das trevas' (Ef 6,12), também a exprimam nas estruturas da vida secular" (LG 35,1; cf. ainda GS 21,3; 34,3; AA 5 e 7).

Sem dúvida, o que alguns teólogos (como Martin Schlömann e J. B. Metz) chamam de "reserva escatológica" corta rente à pretensão de realizar o mundo perfeito no contexto deste mundo imperfeito. Isso, contudo, não pode servir de álibi para a alienação diante das responsabilidades históricas, devendo, antes, radicalizar as realizações históricas pelo fato mesmo de relativizá-las.

II. Segunda vinda de Cristo

Apesar de, nos meios católicos, a segunda vinda ser pouco pregada e pouco sentida, é uma das verdades que está claramente atestada tanto no Credo apostólico ("de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos"), como no de Niceia-Constantinopla ("e de novo há de vir em sua glória..."). Trata-se do que o NT chama a "parusia", a vinda triunfal do Senhor.

Jesus virá para fazer o quê?

1) Para ressuscitar os mortos através do poder de seu Espírito (cf. a *Fides Damasi*: DH 72; e o IV Sínodo de Toledo: DH 495);

2) para realizar o julgamento final universal (cf. Mc 14,32; Mt 25,31-36);

3) e para tomar definitivamente posse de seu Reino (cf. Mt 24,3.27.37.39; 1Ts 2,19; Tt 2,13; Ap 11,15-18) e entregá-lo finalmente ao Pai (1Cor 15,24).

Cristo não virá de modo puramente simbólico ou meramente espiritual, mas de modo real. Os documentos do Magistério ensinam que Ele virá "em sua carne", isto é, com seu corpo glorioso, o mesmo que recebeu de Maria Virgem (cf. DH 46, 48, 167, 791 etc.).

Os textos apocalípticos pintam essa aparição de forma dramático-cósmica: Cristo glorioso, vindo sobre as nuvens do céu, escoltado por seus anjos. A fonte é a visão descrita em Dn 7,13 (cf. Lc 21,25-27; Mc 14,62; At 1,9; 1Ts 4,16; Ap 1,7).

Tudo isso é apenas ***linguagem*** representativa, mas que contém uma ***mensagem*** real e verdadeira. Nesse ponto, a fé, como sempre, só nos dá o "quê" (conteúdo), sem nos obrigar ao "como" (forma). De todos os modos, o *Pantocrátor* vem "em sua glória" do modo como bem entende, inclusive (por que não?) como o descrevem os textos bíblicos.

Quanto à vivência atual da fé na segunda vinda de Jesus, a situação, tomada em geral, oscila entre estes dois extremos: enquanto os "crentes" pregam a vinda iminente de Cristo, os católicos dão pouca atenção a essa verdade do Credo.

Por outro lado, são recorrentes, na história das sociedades em geral, surtos proféticos anunciando a iminência do fim do mundo e alarmando os espíritos. O NT, que conhecia tais surtos (cf. Mt 24,23-26; 2Ts 2 todo), reagia contra, receitando a fórmula da sensatez: "Vigiai, estai preparados" (Mt 24,42-44).

Por sua parte, o Islã crê que o fim do mundo será precedido pelo retorno de Jesus. Lê-se no *Corão*: "Ele (Jesus) será o sinal da proximidade da hora" (43,61). Nesse livro, Jesus tem inclusive um lugar no Julgamento: "No dia da ressurreição, ele (Jesus) testemunhará contra eles" (4,157). Sobre isso voltaremos logo.

III. Ressurreição dos mortos

1. O que é ressurreição dos mortos ou da carne?

Segundo a antropologia unidual, na morte, os dois elos entrelaçados, que compõem o homem nesta vida, isto é, o corpo e a alma, se rompem e se separam. Mas buscam se enlaçar de novo, o que acontecerá efetivamente na parusia. É a ressurreição da carne.

De fato, São João fala do "último dia" como o tempo da ressurreição (Jo 6,39.40; 11,24; cf. Jó 19,25). Também o Apocalipse, depois de falar de uma "primeira ressurreição" (cf. Ap 20,4-6), que seria a da graça, como explicou Santo Agostinho, refere-se à ressurreição dos corpos no fim dos tempos (cf. Ap 20,12-14). A ressurreição da carne será como a definitiva "primavera dos corpos".[193] É como na metáfora conhecida: o casulo que se abre para libertar a borboleta.

Não se trata, contudo, da reassunção dos mesmos corpos ***físicos*** anteriores (que se terão dispersado em pó), mas dos mesmos corpos ***pessoais***, agora, porém, dotados das qualidades próprias dos corpos ressuscitados, como vimos. Haverá identidade profunda entre o corpo atual e o corpo futuro. A "Fé de Dâmaso" (séc. V) ensina: "Cremos que seremos ressuscitados por Ele nesta carne em que agora vivemos" (DH 72). O XI Sínodo de Toledo, de 675, é mais explícito: "Cremos que não ressuscitaremos numa carne etérea ou em outra qualquer, como alguns deliram, mas naquela em que vivemos, subsistimos e nos movemos" (DH 54).[194]

De todos os modos, os textos sagrados sugerem que a ressurreição atinge o homem por inteiro (cf. DH 4652). Há, pois, que admitir a ressurreição do homem todo, junto com a imortalidade da alma. Poder-se-iam pensar teologicamente as duas coisas juntas assim: pela ressurreição, o corpo volta à vida, agora numa nova configuração; mas a alma também, ainda que subsistente, recebe o benefício da ressurreição, enquanto se une novamente ao corpo, que sempre desejou, recompondo assim o homem todo. Quem aqui finalmente "se levanta da morte" seria o homem inteiro, recomposto em corpo e alma, mas enquanto é propriamente seu corpo que "se levanta da morte", através da reinfusão da alma imortal.

[193] "Primavera do corpo" (*corporis ver*) é de Minúcio FÉLIX, *Octavius*, 34. Esse apologista africano viveu entre os séculos II e III.

[194] Ver, entre outros documentos, o IV Sínodo de Toledo, do século V (DH 485) e a Profissão de fé de Leão IX em 1054: "Creio também na verdadeira ressurreição desta mesma carne que agora possuo" (DH 684).

Ademais, a ressurreição só pode ser um ato exclusivo do Poder e do Amor de Deus e de seu Espírito vivificador, como foi na criação do mundo e na ressurreição de Cristo (cf. Rm 4,17; 8,11; Hb 11,19). Ela complementa ou completa a imortalidade da alma, transcendendo toda condição anterior e redefinindo, assim, o ser humano por inteiro.

Notar que há "ressurreição para a vida" e "ressurreição para a condenação" (Jo 5,29; Dn 12,2). Vimos, todavia, que se reacende hoje a esperança de um novo mundo totalmente redimido, sem que sobre nele qualquer "lata de lixo": um inferno. Contudo isso não pode ser certeza dogmática, mas apenas objeto de esperança de oração, como dissemos.

Para além da metáfora da "primeira ressurreição" de que fala o Ap 20,4 e que se refere diretamente à alma, precisamente ressuscitada por obra da graça, a realidade da ressurreição diz respeito em primeiro lugar e diretamente ao corpo, mas envolve também a alma, na medida em que, com a glorificação do corpo, a alma recebe seu complemento perfeito, recompondo com ele a integridade do ser humano.

2. A fé na ressurreição choca uma razão desencarnada

Por ser a viga-mestra do cristianismo, a ressurreição foi o assunto mais tratado na teologia dos três primeiros séculos. Para os gregos, a fé cristã na ressurreição era objeto de zombaria (cf. At 17,32; 1Cor 15,12). De fato, os gregos desconhecem a ideia de ressurreição. Ésquilo é terminante: "Não há ressurreição"; contra a morte, Zeus "não inventou encantamentos" (*Eumênides*). Plotino explica: "A verdadeira ressurreição é levantar-se sem corpo (*apò sóomatos*) e não com o corpo (*hou metà sóomatos anástasis*)".[195] O filósofo pagão Celso, percebendo a esperança que os cristãos tinham

[195] *Enéades*, III, 6,6, 71-72, ap. R. PENNA, **Vangelo e inculturazione**, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 385, nº 51.

na ressurreição, acusa-os de "desejo do corpo".[196] Concepção semelhante vige em todas as grandes religiões do Extremo Oriente. Confirma-se também por aí que a ressurreição diz respeito particularmente ao corpo, do contrário, os gregos não teriam tanta dificuldade em aceitá-la.

Por outro lado, no quadro de uma filosofia arejada, pode-se mostrar que a ideia de ressurreição responde às aspirações mais profundas do coração humano. Este deseja salvação ***integral***: corpo e alma, indivíduo e sociedade, homem e cosmos. A ressurreição representa, portanto, "aquilo que temos direito a esperar", na expressão de Kant. Como explica Santo Tomás, a ressurreição é uma exigência propriamente ***natural*** do homem, por causa de sua constituição unitária (o corpo faz parte de nosso ser pessoa), embora sua realização só possa ser sobrenatural.[197] São Paulo registra este desejo natural da imortalidade inclusive corporal quando escreve:

– "Nós gememos, desejando ardentemente revestir, por cima da outra habitação (a terrestre), a nossa habitação celeste" (2Cor 5,2).

– "A Criação espera com impaciência... ser libertada da escravidão da corrupção... Ela geme ainda agora nas dores do parto. E não só ela: nós também... gememos interiormente, esperando... a libertação do nosso corpo" (Rm 8,19.23).

3. História da fé na ressurreição na Bíblia

Mas mesmo para Israel, essa verdade central foi-se revelando pouco a pouco. Essa revelação deu-se segundo as três etapas seguintes:

1) O Antigo Testamento, em seus textos mais antigos, falava em geral no *Sheol*: a mansão dos mortos, onde havia uma vida diminuída, umbrátil, fantasmática.

[196] Ap. L. FEUERBACH, **A essência do cristianismo**, Papirus, Campinas 1988, Apêndice, p. 366. Celso foi o filósofo pagão que escreveu a primeira crítica contra o Cristianismo, por volta de 178, chamada "Discurso verdadeiro".
197 Cf. *De Malo*, q. 5, a. 5.

2) Mas, o Povo de Israel, aprofundando cada vez mais a fé na "aliança" com Deus, acabou levantando a ideia da ressurreição. Pensava: se Deus é fiel ao seu amor, ele não abandonará nunca seu Povo, nem na hora da morte. A comunhão com Deus vence a morte.

– Isso se vê sobretudo nos Salmos, por exemplo, no Sl 15,10: "Porque vós não abandonareis minha alma na habitação dos mortos, nem permitireis que vosso santo conheça a corrupção". Ver ainda o Sl 48,16: "Deus, porém, livrará minha alma da habitação dos mortos, tomando-me consigo" (cf. ainda Sl 36,27-40 e 72,23-28).

– Isaías confessa, de modo patético, a esperança na ressurreição: "Teus mortos reviverão, seus cadáveres ressuscitarão. Despertai, gritai de alegria, vós que jazeis no pó! Pois teu orvalho é um orvalho de luz e a terra fará nascer os trespassados" (Is 26,19).

– O mesmo faz Ezequiel, na célebre cena do vale dos ossos ressequidos, que ao sopro do Espírito, se levantam vivos, formando uma multidão (Ez 37).

3) Agora, a confissão clara da ressurreição só apareceu no fim do AT. Afirmou-se no contexto da perseguição religiosa de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.).

– Mostra-o a corajosa confissão de fé na esperança da ressurreição corporal da Mãe macabeia e de seus sete filhos mártires: "Mas o Criador do mundo, que formou o homem na sua origem e deu existência a todas as coisas, vos restituirá, em sua misericórdia, tanto o espírito como a vida" (2Mc 7,23).

– Outro testemunho dessa "fé que espera" se encontra num livro da mesma época, o de Daniel: "Muitos dos que dormem no pó da terra despertarão, uns para a vida eterna, outros para a ignomínia, a infâmia eterna. Os que tiverem sido sensatos resplandecerão como o brilho do firmamento... (Dn 12,2-3).

– A fé na ressurreição está ainda mais claramente confessada no último livro do AT, o da Sabedoria (cf. Sb 3,1-9).[198]

Já no tempo de Jesus, tal era a fé dos fariseus, não, porém, dos sacerdotes saduceus, materialistas, que continuavam com a fé terrenista do Pentateuco (cf. Mc 12,18-27: a mulher dos sete maridos; At 23,8: Paulo apela para a fé na ressurreição dos mortos, provocando "forte discussão" e "gritaria" entre fariseus e saduceus).

Foi no contexto da Aliança que a fé na ressurreição cresceu. Foi, portanto, uma "questão de amor", de um amor fiel que não retrocede diante de nada, nem diante da morte e que se prolonga para além dela.[199] Se "o amor é mais forte do que a morte" (Ct 8,6), isso vale principalmente para o amor de Deus (cf. 1Sm 2,6; Am 9,2).

De fato, o amor não suporta a ideia da morte e deseja sempre a eternidade. Como repetia G. Marcel: "Amar alguém é dizer-lhe: Você não morrerá jamais".[200] Só quem ama sofre com a morte da pessoa amada e não se conforma com isso, mas quer, mais que tudo, que viva sempre.[201] Diz com bela precisão o Doutor Angélico: "A primeira coisa que o amor quer é que o amigo exista e viva".[202] E Deus, que é amor e que por amor nos chamou à existência, não desejaria que vivamos, e vivamos para sempre? Qual é o amor que, podendo, não salva o amado da morte? Tal é o amor de Deus: ele quer nos salvar da morte e pode fazer isso; logo, ele o fará. Eis, pois, a razão última da ressurreição: porque Deus nos ama, nós somos eternos.

[198] Certo, cada hagiógrafo tem seu jeito de entender "o modo" da vitória sobre a morte, mas todos apontam para "o fato" desta vitória, como mostrou M.-E. BOISMARD, **La nostra vittoria sulla morte: "risurrezione"?**, Cittadella, Assis 2000 (orig. fr. Du Cerf, Paris 1995).

[199] Cf. J. RATZINGER, **Introdução ao Cristianismo**, Herder, São Paulo 1970, p. 302-303

[200] Por exemplo, em **Homo viator**, Aubier/Montaigne, Paris 1944, p. 194.

[201] Que viva pelo menos na memória, como testemunha o Tadj-Mahall ("milagre do mundo") que o imperador mongol Chah Jahan (séc. XVI) elevou em memória de uma esposa que não queria esquecer; ou como fez Dante com Beatriz; imortalizou-a literariamente na *Divina Comédia*.

[202] **Suma teológica** II-II, q. 25, a. 7, c.

4. O "como" da ressurreição

Como se vê no importante passo de 1Cor 15, o ***fato*** da ressurreição (*hoti* = o "quê": v. 3.4.5) é seguríssimo. Já o ***modo*** (*pôs* = o "como": v. 35) é enigmático: só podemos conhecê-lo por via analógica.

A analogia mais expressiva é a da ***semente.*** Ela foi usada mais vezes nas Escrituras. De fato, Jesus comparou sua ressurreição (mas isso vale também para a nossa) com a semente que, lançada à terra, "morre", mas "ressurge" na forma de uma espiga, cheia de grãos (cf. Jo 12,24). São Paulo usa também a metáfora da semente: semeia-se um corpo mortal e nasce um corpo glorioso (cf. 1Cor 15,36-38). No Antigo Testamento, Isaías já tinha feito uso desta comparação, como vimos acima (cf. Is 26,19). Cristo usa ainda a metáfora do parto (cf. Jo 16,1).

A tradição cristã conhece ainda outras imagens, como:

– a crisálida, que cresce no casulo até voar para a luz como borboleta;

– a primavera, na qual toda a natureza refloresce depois do inverno (não por acaso, no Norte, a Páscoa coincide com o início da primavera);

– o sol invicto, que morre a cada noite e se levanta, vitorioso, no início de cada dia;

– a fênix, ave fabulosa, que, queimada, renasce das próprias cinzas.[203]

Essas são as mais conhecidas, mas há outras.[204] Para a poetisa Adélia Prado, católica, o estado da ressurreição é como esta vida,

[203] Os textos Is 40,31 e Sl 102,5, que falam da águia que rejuvenesce, talvez evoquem a fênix.

[204] Por exemplo, Benjamin Franklin que era impressor, escreveu, ainda jovem, seu próprio epitáfio, comparando seu corpo à "capa de um livro velho", sem suas páginas, mas que "aparecerá uma vez mais numa edição mais perfeita, corrigida e aumentada pelo seu Autor": **Autobiografia**, Martin Claret, São Paulo 2005, p. 210.

exceto o negativo: "Como será a ressurreição da carne? É como nós já sabemos... / Tudo como é aqui, mas sem as ruindades".[205]

5. Qualidades do corpo ressuscitado

Devemos dizer, antes de tudo, que ressuscitaremos com nossos próprios corpos, mas transfigurados como o de Cristo. Há, pois, uma identidade profunda entre esta forma de corpo e a futura. Assim, diz Tertuliano de modo enfático: "A carne, portanto, ressurgirá, e ressurgirá toda ela, ressurgirá ela mesma, e ressurgirá inteira".[206] A "identidade substancial" do nosso corpo ressuscitado com o desta vida mortal foi afirmada fortemente pelo Magistério.[207]

A teologia especulou sobre os atributos do corpo ressuscitado em glória.[208] Será um corpo adequado à alma glorificada. Falando sempre e inevitavelmente em chave analógica, os teólogos puderam dizer alguma coisa de "como" será o corpo, em sua "condição escatológica". Baseados em 1Cor 15,42-44, chegaram a estas quatro qualidades do corpo ressuscitado:

5.1. *Impassibilidade*. "Semeado na corrupção, o corpo surgirá na incorruptibilidade" (cf. 1 Cor 15,42b). Será um corpo que não sofre mais nem se degrada. Será inacessível à dor, ao envelhecimento e à morte. Portanto, não estará mais submetido ao regime das "primeiras coisas": "morte, luto, grito ou dor" (Ap 21,4). Será um corpo cheio de vida: a "vida eterna" (*zôê*), um corpo dotado de "imortalidade" (1Cor 15,53.54: *athanasía*). Além disso, será um corpo íntegro ou completo, também do ponto de vista sexual, como admitia Santo Agostinho. E a razão é que a sexualidade

[205] **Bagagem**, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1976, p. 129.

[206] *Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra*: *De carnis resurrectione*, ap. N. O. BROWN, **Vida contra a morte**, Vozes, Petrópolis 1972, p. 357-358.

[207] Cf. XI Sínodo de Toledo, em 675 (DH 540), XVI Sínodo de Toledo, em 693, (DH 574) etc.

[208] Cf. *Compendium theologiae*, I, 168; **Suma teológica**, suplemento, q. 82, a 1. e seg.; *In III Sententiarum*, dist. 16, q. 2, a. 2, ad 4.

pertence à "ordem da natureza", que foi criada boa por Deus, e não à "ordem do vício", que não tem lugar no Reino.[209] Quanto aos ímpios, também ressurgirão imortais, mas para o fogo (cf. Lc 16,24; Jo 5,29; Mt 25,41).

5.2. *Claridade*. O corpo, "semeado na ignomínia, surgirá na glória" (1Cor 15,43a). Será um "corpo de glória" (cf. Fl 3,21), radiante e belo como o de Cristo, quando se "transfigurou": seu "rosto era brilhante como o sol" (cf. Mt 17,2); ou quando, em luz ofuscante, apareceu a Saulo no caminho de Damasco (cf. At 9,3); ou ainda quando se mostrou, esplendoroso, ao vidente de Patmos (cf. Ap 1,13.17). Jesus mesmo dissera: "Os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai" (cf. Mt 13,43). Os cristãos costumam representar esse brilho pelo nimbo, halo ou aura, que cerca a imagem dos santos;

5.3. *Agilidade*. O corpo, "semeado na fraqueza, surgirá na força" (1Cor 15,43b). Trata-se, na verdade, de um corpo não mais submetido às leis do mundo espaçotemporal. Será, pois, um corpo agilíssimo, cuja velocidade vencerá a da luz. Estará lá onde estiver seu pensamento. Talvez mesmo seja onipresente ou ubíquo, como o corpo do Ressuscitado, o qual está em muitíssimos lugares ao mesmo tempo sob a forma eucarística e em toda a parte sob forma "espiritual" (cf. Mt 18,20: "Onde dois ou três..."; Mt 28,20: "Eu estarei convosco...").

[209] Cf. **A Cidade de Deus**, XXII, 17. Nesse ponto, Santo Agostinho ia à contramão da opinião do tempo, sustentada por gênios como Orígenes e Jerônimo, os quais não admitiam a sexualidade no corpo glorioso. Sem dúvida, o exercício genital da sexualidade não terá sentido no Reino: "Na ressurreição, os homens não terão mulheres, nem as mulheres maridos" (Mt 22,30). Nada há, pois, aqui de um paraíso como o descrito no *Corão* (cf. suratas 55 e 56), que, contudo, os mestres do Islã tendem a interpretar de modo espiritual. Sobre a delicada questão se o corpo glorificado pode sentir eros e deleite sexual, tomando por base Tomás de Aquino (**Suma teológica** I, q. 26, a. 4, ad 2, onde avança sobre a **Suma contra os gentios** IV, 83), podemos dizer que os prazeres dos sentidos permanecem no corpo glorificado enquanto subsumidos na felicidade plena: continuarão na Glória, mas de modo totalmente glorioso e além disso misterioso. Cf. Cl. BOFF, **Mariologia social**. O significado de Maria para a sociedade, Paulus, São Paulo 2006, p. 527-530.

5.4. *Sutileza*. "Semeado o corpo animal, surgirá o corpo espiritual" (1 Cor 15,44). Será, pois, um corpo totalmente pneumatizado. Estará tão impregnado da poderosa energia do Espírito como são pelo fogo o carvão incandescente ou o ferro em brasa. Libertado de toda gravidade, estará totalmente submetido ao domínio do Pneuma. Será um corpo onipenetrante, como o corpo do Ressuscitado, que entra no Cenáculo, mesmo estando este com as portas fechadas (cf. Jo 20,19.26). E, contudo, não é, de modo nenhum um corpo meramente "etéreo" ou "fantástico" (Lc 24,39); antes, pelo contrário, será um "corpo mais verdadeiramente corporal" que nosso corpo terreno.

6. O corpo *post mortem* em outras tradições religiosas

Diz-se que as religiões do Extremo Oriente desprezam a dimensão corporal do ser humano. Em verdade, desprezam o corpo enquanto corpo material ou biológico, mas não toda forma de corporalidade. De fato, o Hinduísmo, especialmente de linha *Samkhya*, tem uma longa e riquíssima tradição especulativa a respeito do corpo "sutil", "imperceptível" ou "espiritual" (*sukshma sharira*). Esta forma de corpo seria oposta à do corpo "grosseiro" ou "material", que se desagrega na morte.

Na mesma linha vai o Budismo. A teologia mahayanista, em particular, desenvolveu uma sólida especulação sobre os "três corpos" (*tri-kaya)* de Buddha: 1) o corpo ***humano*** ou histórico de Buddha, chamado "corpo-de-criação", denominado "corpo-de-manifestação" (*nirmana-kaya)*; 2) o corpo ***divino*** ou supraceleste de Buddha, o "corpo-de-gozo" ou "corpo-de-beatitude" (*sambhoga-kaya)*; 3) enfim, o corpo ***cósmico*** ou metafísico de Buddha, chamado de "corpo-da-lei" (*dharma-kaya*), corpo esse despersonalizado e confundido com o Absoluto.[210]

[210] Em paralelismo analógico, poder-se-ia falar aqui, segundo a tradição patrística, do tríplice corpo de Cristo: 1) o "corpo histórico" (de Jesus de Nazaré); 2) o "corpo místico" (da Igreja ou também, segundo os medievais, da Eucaristia); e 3) o "corpo cósmico" (segundo as Cartas do cativeiro e a visão de Teilhard de Chardin).

No Judaísmo, os rabinos falam do "corpo luminoso" ou "substancial", que já teriam no céu os justos que foram "assumidos" na glória, como Henoc, Elias e talvez também Moisés, Isaías, Jeremias, Baruc e Esdras.[211]

Em todas essas tradições, está subjacente a ideia de que a alma nunca fica completamente separada do corpo pessoal. Ela carrega seus traços e sua marca.

7. Valor do corpo humano

O sentido final do corpo, segundo a fé cristã, é a ressurreição. Plotino dizia "ter vergonha do corpo"; o cristão, não: trata o próprio corpo e o corpo de outrem com todo respeito e até mesmo com veneração. Ele o vê como "Templo do Espírito" (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16). Esse respeito sagrado, essa *pietas* subsiste, mesmo quando o corpo se tornou cadáver. Isso vale sobretudo em relação ao corpo dos entes queridos e dos santos.

Tertuliano proclama: "Deus ama a carne". A razão é que "a carne é o cardo da salvação" (*caro cardo salutis*). Da dignidade do corpo São Paulo tirava consequências éticas em ordem à castidade (cf. 1Cor 6,15-20), coisa que São Cirilo de Jerusalém explicita assim:

> "Quem crê na ressurreição cuida de seu corpo. Mas quem não crê, entrega-se à perdição. Aquele que crê que seu corpo espera a ressurreição, respeita esta veste sem emporcalhá-la com fornicações. Mas quem não crê nela, entrega-se à fornicação e abusa do próprio corpo como se fosse de outro".[212]

De fato, na ressurreição, o que é reassumido não é o mesmo corpo ***material*** (carne), mas sim o mesmo corpo ***pessoal*** (substancial).[213]

[211] Cf. E. TESTA (OFM), **Maria terra vergine**, FPP, Jerusalém 1985, v. I, p. XXXIII.
[212] **Catequeses pré-batismais**, XVIII, 20 (tradução *ad sensum*).
[213] Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA, **A esperança cristã na ressurreição, op. cit.**, nº 1.2.5.

IV. Juízo universal

1. O fato do Juízo universal

Os dois Credos em uso confessam que Cristo virá "julgar os vivos e os mortos".

A dupla "vivos e mortos" é uma expressão bíblica (2Tm 4,1) significando que o julgamento atingirá a todos sem exceção, ou seja, tanto os que estarão em vida, quando da vinda de Cristo, como os que tiverem já morrido. É o que ensina com autoridade São Paulo em 1Ts 4,15-17: "Eis o que vos declaramos conforme a palavra do Senhor: Por ocasião da vinda do Senhor, nós que ficamos ainda vivos, não precederemos os mortos... Os que morreram em Cristo ressurgirão primeiro. Depois nós, os vivos, os que estamos ainda na terra, seremos arrebatados com eles nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor". Portanto, a vinda de Cristo encontrará pessoas em vida, mas estas talvez morrerão antes de serem julgadas, como pensa Santo Tomás.[214]

Mais que do Juízo particular, a Bíblia fala do Juízo universal: "Ele virá em sua glória para julgar vivos e mortos" (Credo). Contudo, esse Juízo pressupõe o individual, como se pode entrever no caso de Lázaro (cf. Lc 16,22) e no do Bom Ladrão (cf. Lc 23,42).

O Juízo final e universal é a manifestação pública do Juízo individual. Corresponde ao "dia do Senhor" dos Profetas (Is 2,12; Jl 1,15–2,11; Sf 1,14-18; Ml 3,19-21) e dos Apóstolos (1Ts 5,2; Hb 3,13; 4,7). Este é o momento em que se verifica a verdade da sabedoria popular: "Deus tarda, mas não falha". Então se mostrará qual era o verdadeiro ***sentido da história***, a lógica divina que a governa sob todas as suas contradições e absurdos: por que foram destruídos tantos povos, por que a justiça sofreu tantas derrotas na história, por que tantas pessoas morreram cedo, por

[214] Cf. **Suma teológica**, suplemento, III, q. 78, a. 1, ad 1, dizendo que a expressão "vivos e mortos" não se refere ao julgamento, mas ao momento imediatamente anterior ao julgamento.

que tantos inocentes foram condenados, por que tanto amor não foi recompensado etc.

Tais perguntas, que atormentaram a consciência humana, receberão então sua resposta plena (cf. Jo 16,29-30). O avesso da história será posto em seu lado certo, como um bordado que se revira. Então a história revelará toda a sua misteriosa e divina harmonia.

Dostoiévski, em *Os irmãos Karamázov*, depois de contar a história daquele general latifundiário, que fez seus galgos estraçalharem um menino de oito anos sob os olhos da mãe, só porque havia ferido a pata de um de seus cães favoritos, faz um dos protagonistas dizer:

> "Compreendo como estremecerá o Universo, quando o céu e a terra se unirem no mesmo grito de alegria, quando tudo quanto vive ou viveu proclamar: 'Tens razão, Senhor Deus, porque tuas vias nos são reveladas!', quando o carrasco, a mãe, o menino se beijarem e declararem com lágrimas: 'Tens razão, Senhor Deus!' Sem dúvida, então, a luz se fará e tudo será explicado."

2. As várias imagens do Juízo universal

Apoiado na visão de Daniel (7,9-14), o Apocalipse faz uma descrição impressionante da cena do Juízo final: "Vi então um grande trono branco e nele Alguém sentado. (...) E vi os mortos, grandes e pequenos, de pé diante do trono. E abriram-se os livros... E os mortos foram julgados segundo suas obras..." (cf. Ap 20,11-12).

Igualmente Mateus, mas através de um outro quadro, mais comovedor e talvez mais exigente (cf. Mt 25,31-46). Michelangelo se inspirou nessas imagens bíblicas para pintar seu famoso painel do "Juízo Final" na Capela Sistina (que alguns peritos hoje dizem representar antes a "Parusia de Cristo").

Cristo nos evangelhos usou algumas imagens para se referir ao dia do Juízo:

- a "colheita" (cf. Mc 4,26-29: o grão que cresce sozinho; cf. Mt 13,24-30: o joio e o trigo);

- a "rede" cheia de peixes (cf. Mt 13,47-48);
- a "prestação de contas" dos servos perante o senhor (cf. Lc 16,1-8: o administrador desonesto mas esperto; cf. Mt 18,25-35: o devedor impiedoso; 21,33-44: os vinhateiros homicidas; 24,45-51: prestação de contas do serviço dos servos depois da ausência do Senhor; 25,14-30: prestação de contas dos talentos).

Repitamos aqui também: a fé nos garante apenas "o quê", ficando "o como" para as diferentes e relativas representações pastorais e teológicas.

3. Por que é necessário o Juízo universal

Além do particular, o Juízo universal se impõe por diversas razões. Podemos aqui aduzir três:

1) O Juízo universal é necessário para tornar ***público***, diante de todo o mundo, o veredicto do julgamento particular. É uma exigência da profunda solidariedade que une todos os seres humanos, tanto para o bem como para o mal. Os humanos não "estão" sociais, mas "são" sociais sempre e para sempre. É uma questão da ontologia do homem.

2) O Juízo universal é necessário para repor em julgamento as ***consequências*** que nossos atos tiveram na história ulterior à nossa vida privada. Diz Santo Tomás: "Só se pode ajuizar bem de qualquer ação depois que se consumou tanto em si como em seus efeitos". Continua dizendo que há cinco efeitos da ação humana que só se podem apreciar bem no fim dos tempos: a memória histórica de nossos atos, se foi merecida ou não, os filhos que deixamos, se foram bons ou maus, os efeitos sociais de nossas ações (exemplos, obras, escritos), benéficos ou deletérios que deixamos, o destino que teve o corpo, se foi honroso ou não e os vínculos afetivos que permaneceram após a morte se continuamos amados ou odiados.[215]

[215] Cf. **Suma teológica** III, q. 59, a. 5.

3) Finalmente, o Juízo universal é necessário para dar o ***sentido pleno*** à história como um todo e a cada ato particular no seu contexto total, agora que seu processo foi cabalmente concluído. Sem Juízo final, a história do mundo permaneceria caótica. Com o Juízo Final, o "mistério do mal" será adequadamente esclarecido e a Providência divina completamente justificada. Será uma espécie de autoteodiceia. O julgamento universal, que se dará depois da ressurreição universal, é uma exigência da própria história universal enquanto história da salvação. Esta, a partir do fim, mostrará seu sentido ***salvífico***, tanto no todo como no particular. Apenas à luz do Juízo final tanto a história como cada evento particular que a entreteceu aparecerão por aquilo que realmente são.[216] A vida ***interior***, "escondida com Cristo em Deus" (Cl 3,3) e desenvolvida pelo Espírito ao longo da história de salvação, irromperá e transbordará sobre todo o ser, inclusive sobre a corporalidade. Então, a "história das almas", a mais profunda e decisiva, se revelará como a história verdadeira.

4. Cristo: Juiz escatológico

A ideia de que Cristo "virá em sua glória para julgar os vivos e mortos" já consta entre os artigos dos dois credos usados na igreja. Efetivamente, uma das funções de Jesus é ser o Juiz dos últimos tempos, como atesta o NT:

1) Jesus tem consciência de ser o Juiz dos últimos tempos, assim na sua solene confissão messiânica diante do Sumo Sacerdote Caifás e dos 72 juízes do Sinédrio (cf. Mc 14,32). De fato, uma das funções de Cristo como "Filho do Homem" (de Dn 7), sentado à direita de Deus (Sl 110,1), era justamente a de ser Juiz escatológico (cf. At 2,34; 5,31).

[216] Cf. R. BULTMANN, **History and Eschatology**, Edimburgo, 1957, p. 120: "A cada fenômeno pertence seu futuro, um futuro no qual ele aparecerá por aquilo que realmente é"; e também A. WINKLHOFER, **Escatologia,** in H. FRIES (dir.), **Dicionário de teologia**, Loyola, São Paulo 1970, v. 2, p. 44-55, aqui p. 53.

2) Em São João essa consciência é particularmente enfatizada: "O Pai confiou ao Filho todo o julgamento" (Jo 5,22-30); "A palavra que proferi julgará (quem me rejeita) no último dia" (Jo 12,48).

3) O querigma primitivo já compreendia a ideia do julgamento escatológico por obra de Cristo: "Deus designou-o (a Cristo) como Juiz dos vivos e dos mortos" (At 10,42; cf. também 17,31).

4) Enfim, Paulo, além de falar do "tribunal de Deus" (Rm 10,11-12), fala também do "tribunal de Cristo" (2Cor 5,10; cf. Mt 25,31).

Notemos que o julgamento final é dogma no Islã, como reconhece o Vaticano II na *Nostra Aetate*: "Aguardam o dia do juízo, quando Deus há de retribuir a todos os homens ressuscitados; como consequência, valorizam a vida moral e honram a Deus..." (n. 3). Logo na primeira sura, espécie de pai-nosso muçulmano, louva-se Allá como "soberano do dia da retribuição" (v. 3). Vimos que para o Islã, Cristo tem um papel no julgamento universal, ainda que pouco claro.[217] De resto, as grandes religiões esperam, para o final dos tempos, um salvador escatológico, que pode ser também juiz:

– o Messias, no Judaísmo,
– o Imam escondido, no Islã xiita,
– Kalkin, o décimo e último avatar, no Hinduísmo,
– o Buda Maytreya, no Budismo mahayana,
– o Saoshiant, no Zoroastrismo.

5. Existe um Juízo coletivo de Deus na história?

Em relação aos agentes sociais (classes e nações), Deus pode realizar um juízo, ainda que parcial, durante o curso da história,

[217] Alguns muçulmanos creem que Cristo julgará o mundo no vale de Josafá (= vale do julgamento: Joel 4,2.12.14). Será diante da Porta Áurea do Templo, hoje fechada, mas que se abrirá para a entrada do Juiz escatológico. Para garantir um lugar no dia do julgamento há muçulmanos que se fazem enterrar naquele lugar, como qualquer peregrino pode verificar.

como se constata pelos Profetas, especialmente em seus "oráculos contra as nações", e pela literatura apocalíptica em particular (por exemplo Daniel e Apocalipse), quando proclamam o castigo das cidades infiéis a Deus e opressoras de seu Povo: Nínive, Babilônia, Jerusalém, Roma.

Deus pode também julgar na história os representantes dos povos, que protagonizaram particulares infidelidades ou opressões, como entendeu registrar Lactâncio (+ca 318) no seu livro *Sobre a morte dos perseguidores*. A história dos povos, com seus déspotas, e da Igreja, com seus perseguidores, atesta a parcela de verdade que existe no dito hegeliano: "A história mundial é o tribunal do mundo".[218]

V. Fim do mundo

1. A verdade do fim do mundo

A Escritura fala no fim do mundo ou, melhor, em sua consumação (*syntéleia*). Assim, por exemplo, no adeus de Jesus em Mateus: "Eis que estarei convosco todos os dias até à consumação do mundo" (Mt 28,2; cf. 13,39.40.49). Aqui "consumação" ou também "fim" quer dizer ao mesmo tempo fim-destruição e fim-realização. Trata-se do fim deste mundo, tal como está configurado, visando, porém, um mundo renovado, como veremos logo.

Ora, dá-se com o mundo um processo duplo, de morte e de ressurreição, semelhante ao que se deu com Cristo e o que se dará também conosco. Portanto, o processo de "consumação" ou "transformação" do universo comporta duas etapas:

[218] *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* Igualmente, em seu **Manifesto** de 15 de fevereiro de 1931 o Gen. Sandino declara: "Por Juízo final do mundo se deve compreender a destruição da injustiça sobre a terra e que reine o Espírito de Luz e Verdade, ou seja, o Amor. (...) O que acontecerá é o seguinte: que os povos oprimidos romperão as cadeias da humilhação, com a qual quiseram nos guardar postergados os imperialistas da terra".

1) algo se ***acabará***: a vida velha, as "primeiras coisas" (Ap 21,4);

2) e algo se ***iniciará***: a vida nova, definitiva, gloriosa.

Num texto tardio do Antigo Testamento, Is 24–27, chamado o "Apocalipse de Isaías", podem-se identificar esses dois momentos:

– a decadência da terra, provocada pelos pecados do homem;

– e a vitória de Deus, que ressuscita os mortos.

Idêntica superposição de dois planos pode ser vista nas palavras de Jesus: "Passarão o céu e a terra; mas minhas palavras não passarão" (cf. Mt 24,35). Isso vale também nas de São Paulo: "A figura deste mundo passa" (1Cor 7,31), mas não sua "substância", porque esta é criada e amada por Deus. Evocando este texto, diz Santo Agostinho: "Será pela mudança das coisas, não por sua aniquilação total, que este mundo passará. É a figura que passa, não a natureza".[219]

Como se vê, existe também morte e ressurreição na dimensão do cosmos. Como o fim do homem, o fim do mundo assemelha-se a um novo nascimento. O "abalo" escatológico de que fala a Carta aos Hebreus (12,37) e também Jesus, quando diz que as "forças do céu" que "serão abaladas" (cf. Lc 21,16), é como as convulsões do "parto cósmico". A segunda Carta de Pedro, por sua parte, adotando uma linguagem estoica, fala de uma purificação do mundo pelo fogo, que destruirá tudo o que é passageiro e deixará intacto só o que é consistente e duradouro (cf. 2Pd 3,7.10.12).

2. Quando se dará o fim do mundo?

Muitos charlatães pretendem sabê-lo. Para o NT, porém, só Deus sabe. Já que o "Filho do Homem virá como um ladrão", a atitude mais sábia não é ficar especulando, mas estar preparado (cf. Mc 13,33-37; 1Ts 5,1-11).

[219] **A Cidade de Deus**, XX, 14.

O fim dos tempos é como a espada de Dâmocles: está suspenso sobre nossas cabeças, é imprevisível e está sempre na iminência de acontecer. Quando o NT fala que o Senhor vem "em breve" (cf. Ap 1,3; 3,11; 22,10.12.20), isso deve ser entendido não cronologicamente, mas qualitativamente. O "fim" definitivo já chegou com a Ressurreição de Cristo. Assim, a "iminência escatológica", pregada por Cristo em passos exegeticamente polêmicos (cf.. Mt 10,23; 16,28; 24,34), não significa "daqui a pouco Ele chega", mas "Ele pode chegar a qualquer momento". Na comparação de Cristo, será como o "relâmpago" (cf. Mt 24,27). Seu advento é imprevisível, mas sempre iminente. Assim, "qualquer minuto pode ser a porta por onde pode entrar o Filho do Homem" (W. Benjamin).

Daí que a nossa reação frente à Parusia não pode ser nem a da especulação sobre os tempos do fim, nem a da certeza de sua chegada "para já", mas a de estarmos sempre prontos, como as virgens sábias (cf. Mt 25,1-13).

3. O cosmos também é "mortal"

Do ponto de vista científico, a coisa é certa: o universo está morrendo. Era o que tinha descoberto, na metade do século passado, o físico alemão Hermann von Helmholtz, levantando comoção no público. Mas Jesus já tinha dito: "Os céus e a terra passarão..." (cf. Mt 24,35). Só que agora era a ciência também que preanunciava o fim, e com base em uma das leis mais incontestes da física: o segundo princípio da termodinâmica, a entropia. O mundo é como uma vela, que se vai apagando por desgaste de energia.[220]

O sol, em particular, que já tem 4 bilhões e 600 milhões de anos de existência, está atualmente quase na metade de sua idade útil, podendo durar ainda 5 bilhões de anos. Quando começar a entrar em agonia, crescerá cem vezes mais em seu diâmetro,

[220] Cf. P. DAVIES, **Os três últimos minutos**, Rocco, Rio de Janeiro, 1994.

engolindo a terra, na qual, aliás, a vida já estaria há tempo desaparecida.[221] É muito provável que o cosmos, surgido há uns 14 bilhões de anos, tenha também seus dias contados. Nesse caso, a morte planetária já estaria inscrita na própria constituição da terra.[222]

Mais concretamente, há pelo menos quatro possibilidades reais de o planeta ser destruído:

3.1. Pela ***bomba atômica***. Com a explosão da bomba de Hiroxima (em 6 de agosto de 1945), a humanidade se dá conta que ela pode dar fim – e várias vezes (*overkill*) – à vida na terra. É o "suicídio atômico", provocado pela explosão de bombas atômicas, que produziriam um "inverno atômico", ao qual homem algum resistiria. Assim, as descrições apocalípticas da Bíblia passaram, de simbólicas que eram, para possibilidades reais e concretas (A. Koestler e S. Sontag).

3.2. Pelo ***desastre ecológico***. Tomamos consciência da ameaça não menos terrível que representa a "bomba da destruição ecológica". Entendidos no assunto dizem que, se não tomarmos desde já medidas preventivas sérias, lá pelo ano 2040 a vida na terra não poderá mais ser garantida. A terra poderia ser submersa por um novo dilúvio, devido ao derretimento das calotas polares.

3.3. Pela ***desnatalidade***: João Paulo II falou no "suicídio demográfico", o que já é uma realidade para vários países ricos. Assim, a humanidade poderia acabar por uma espécie de "greve da vida". Se ao menos a mundo acabasse por uma questão de castidade perfeita, possibilidade essa a que Santo Agostinho dava as boas-vindas.

[221] Cf. C. SAGAN, **Cosmos**, F. Alves, Rio de Janeiro, 1981, cap. IX, espec. p. 228-232.

[222] Cf. M. GLEISER, **O fim da terra e do céu**. Apocalipse na Ciência e na Religião, Companhia das Letras, São Paulo 2001. O autor reconhece o desejo humano de superar o devir dando-lhe sentido, mas falha ao propor a velha e horrorosa tese do "eterno retorno". Já no século XV, um cônego Zanino de Sólcia, de Bérgamo, afirmava que "o mundo seria consumado e extinto de forma natural", afirmação condenada por Pio II por cheirar a materialismo (DH 1361).

Mas hoje a recusa da autorreprodução provém antes do egoísmo ou de um sentimento niilista de que não vale a pena viver nem, portanto, trazer outros à vida. Seria o modo mais silencioso de o gênero humano desaparecer, realizando, assim, a profecia de T. S. Eliot: "Assim expira o mundo: não com uma explosão, mas com um suspiro".[223] Mas seria um suspiro de exaustão vital.

3.4. Por alguma ***epidemia devastadora***. Alguns pensam até no caso da Aids e de qualquer outra epidemia, que poderia se propagar mundo afora de forma descontrolada, provocando a destruição da raça humana.

Podem-se aventar ainda possibilidades mais remotas de destruição da vida na terra, como:

– por um ***bólido***, que poderia colidir com nosso planeta, destruindo tudo com seu impacto;

– ou por obra de ***extraterrestres***;

– ou, mais simplesmente, por uma ***intervenção direta de Deus***. Por que não? Ele pode intervir na sua criação como e quando bem entender.

Seja como termine a criação, ela está destinada à vida e aí chegará através de uma ressurreição, que só pode ser obra do poder e da bondade de Deus.

4. O "já" e o "ainda não" do fim do mundo

Como vimos, com a ressurreição de Jesus, o fim-realização do mundo já aconteceu. Pelo menos de forma inaugural, seminal, incipiente. Declara o Vaticano II: "A era final do mundo já chegou até nós e a renovação do mundo foi irremediavelmente decretada e, de um certo modo real, já é antecipada nesta terra" (LG 48,3).

[223] **Os homens ocos** (1925), V, in Th. S. ELIOT, **Poesia** trad. de Ivan Junqueira, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1981, p. 120.

Maria assunta ao céu, ao lado e depois de Cristo, é uma garantia, digamos suplementar, de nossa ressurreição derradeira. Nisso ela aparece como "a imagem e o começo da Igreja consumada... Assim também brilha aqui na terra como sinal de esperança segura e de conforto para o Povo de Deus peregrino..." (LG 68,1).

Para nós individualmente, o fim do mundo "já" aconteceu de modo antecipado, principalmente em dois momentos:

4.1. quando nos ***decidimos por Cristo*** e por seu Reino de justiça e amor. De fato, todas as vezes que amamos verdadeiramente, nós nos situamos na esfera do mundo escatológico, o mundo definitivo e eterno. Criamos nossa eternidade e já respiramos nela. Temos até experiência disso em "momentos taboríticos". Nesse sentido, quem tem a graça, já tem a "glória em botão". Entre graça e glória há continuidade de fundo e descontinuidade apenas de forma (cf. 1Cor 13,12; 1Jo 3,2: "agora... então");

4.2. quando de ***nossa morte***. Nesse momento, o mundo acaba para nós e o Filho do Homem vem ao encontro de cada um como por uma parusia pessoal.

Ao lado disso, subsiste sempre na terra o "ainda não" da totalidade gloriosa, da plenitude escatológica e da "verdadeira vida" (1Tm 6,19). De fato, "a verdadeira vida está ausente" (Rimbaud). Só quando o "já" escatológico tiver absorvido totalmente o "ainda não" histórico, então poderemos cantar o "canto novo" do amor eterno! Diz Santo Agostinho: "No céu, nossa única atividade será cantar: Amém, Aleluia!"[224]

VI. Renovação da criação

1. A renovação é o reverso da extinção

O Vaticano II ensina que haverá uma "restauração" ou "renovação" do mundo (LG 48,1 e 3) ou ainda uma "transformação" (GS 39,1).

[224] *Sermo* 362, 28: PL 39,1632-33.

Para o Pe. Teilhard de Chardin, analogamente ao ser humano, o cosmos evolui segundo uma curva dupla:

1.1. uma ***evolução para baixo***, para a "morte cósmica". É a curva da "energia tangencial", pela qual se dá um esfriamento termodinâmico, em virtude da entropia. Aqui, o *bíos* aos poucos vai se acabando. Se quisermos usar as palavras de São Paulo (1Cor 7,31), esse lado "decadente" do mundo poderia ser chamado de "figura" (*schema*) do mundo, a qual efetivamente "passa" (*parághei)*;

1.2. e uma ***evolução para cima***, para a "vida crística". É a curva da "energia radial", a qual provoca um aquecimento psíquico, graças à lei da "complexidade-consciência" ou "sintropia". Tudo, pois, leva a crer que o Universo em evolução culmina e desemboca num "ponto Ômega", que seria concretamente Cristo. Isso se daria não sem uma "transformação" do mundo, uma espécie de ressurreição cósmica. E é isso mesmo que sugere a cosmologia moderna. Então vigorará a *zoé*, dinamismo que permanece para sempre, libertada da forma da velha *bíos*.

2. A Criação foi criada para subsistir para sempre

A fé cristã proclama a "ressurreição da carne". Mas "carne" não indica somente a humanidade, mas toda a Criação. Ressurreição da "carne" compreende também toda a criação, enquanto mortal, ou seja, "submetida à vaidade" (cf. Rm 8,20). O cosmos todo ressuscitará e será transformado. O texto bíblico maior que aponta nessa direção é Rm 8,19-22. Aí se diz que não só os seres humanos, mas também "toda a criação aguarda ansiosamente... ser libertada do cativeiro da corrupção, para participar da gloriosa liberdade dos filhos de Deus". Segundo a visão cristã, Deus não cria para a morte, mas para a eternidade. Era a convicção firme dos Santos Padres.[225] E é também a doutrina comum da Igreja.[226] As Escrituras estão na base desta visão. De fato:

[225] Cf. R. M. ROXO, **Teologia do cosmos**, Vozes, Petrópolis 1955.
[226] Cf. **Catecismo da Igreja Católica**, n. 1046-50.

– Jesus, em Mt 19,28, fala na *palingenesía*: nova criação ou regeneração ou ainda renovação do mundo, enquanto São Pedro fala em algo parecido: a *apocatástasis pántoon* (cf. At 3,21), a restauração de tudo (cf. 2Pd 3,13).[227]

– São Paulo escreve: "A criação inteira geme e sofre as dores do parto", "ansiando" "pela libertação" (Rm 8,19-22).

– O Apocalipse, nos dois últimos capítulos, refere-se ao novo cosmos, isto é, aos "novos céus e nova terra", transfigurados pelo poder recriador de Deus (cf. Ap 21–22).

– As Cartas aos Efésios e aos Colossenses dão a base teológica mais profunda para esta fé: referem-se ao Ressuscitado como fermento agindo no seio do mundo, como o "fim" que já está no "meio". Surge assim a figura do "Cristo cósmico". É ele o mediador da escatologia do cosmos, portanto, o *Redemptor mundi universi*. Com efeito:

– pela *Encarnação*, Cristo assume o mundo em si, dando-lhe toda sua consistência (cf. Cl 1,16-17);

– pela *Cruz*, purifica esse mundo e o reconcilia com Deus e consigo mesmo (cf. Cl 1,20);

– pela *Ressurreição*, se faz cabeça do mundo (cf. Ef 1,10.22);

– pela *Ascensão*, arrasta consigo para o alto todas as energias do cosmos, rumo à consumação final (cf. Ef 4,8-9);

– pela *Entronização* à direita do Poder, garante ao universo a glorificação derradeira (cf. Ef 1,20; 2,6).

[227] Os hagiógrafos assumiram a ideia estoica da *ekpyrósis* (incêndio cósmico: cf. 2Pd 3,12), que precederia, como momento purificador, a "restauração" do mundo. Mas não aceitaram o dogma central do estoicismo relativo aos ciclos cósmicos de extinção e de renascimento, ou seja, a teoria do "eterno retorno", pelo qual tudo voltaria, mais uma vez e sempre, à sua forma anterior, "com as mesmas pessoas, nas mesmas condições e atividades": TACIANO, *Adversus graecos*, 5. O NT não admite nenhum "retorno do mesmo", mas, antes, renovação do cosmos em direção a definitivos "novos céus e nova terra" (2Pd 3,13).

A Criação é querida e amada por Deus. Ela também tem um destino no plano salvífico. Esse destino não é sem conexão com o do homem em Cristo, como ensina São Paulo, dizendo que toda a Criação deseja "participar da gloriosa liberdade dos filhos de Deus" (cf. Rm 8,21). Santo Ambrósio exclama que, na ressurreição de Jesus, "ressuscitou nele o mundo, ressuscitou nele o céu, ressuscitou nele a terra".[228]

Todos fazemos, às vezes, a experiência da "expectativa" da Criação por libertação total, por exemplo, diante do espetáculo da natureza que reverdece, numa tarde serena, quando a luz se torna mais doce e as coisas mais transparentes, numa noite de lua cheia, repleta de presenças moventes... São principalmente os poetas que sentem e dizem o mistério latejante das coisas e seu gemido por imortalidade. As crianças também conseguem ter com elas uma relação de vida, confiança e amor. Enfim, os santos, e entre todos São Francisco, percebiam na natureza a glória oculta do Criador e a promessa de sua transfiguração.[229]

Por tudo isso, o cristão ama e até venera a natureza, criada por Deus. Contra os dois extremos, o do espiritualismo, que despreza a matéria, e o do materialismo, que a supervaloriza, a fé cristã mantém sempre um respeito sagrado pela matéria, justamente porque criada por Deus, assumida por Cristo, usada pelo Espírito como veículo de graça e santidade, e votada à glorificação. Diz São João Damasceno († 749):

> "Eu não adoro a matéria. Eu adoro o Criador da matéria, que se fez matéria por mim, quis habitar na matéria e me remiu através da matéria". [230]

[228] Ap. H. de LUBAC, **La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin**, Aubier/Montaigne, Paris 1962, p. 188. Ver aí todo o cap. XII: "Transfiguração do cosmos".

[229] Inspirei-me aqui em R. GUARDINI, **Le Dieu vivant**, Strasbourg, 1955, p. 115-123: "Os novos céus e a nova terra".

[230] **Sobre as divinas imagens**, 1,16: PG

3. Como se dará a consumação final do mundo?

De que modo se dará a ressurreição da Criação? Como será a *palingenesia* do mundo? É uma coisa que não podemos saber ao certo, mas apenas imaginar.

Haverá, certamente, uma libertação escatológica da natureza criada. Teilhard de Chardin, que via o mundo como o "corpo cósmico" de Cristo, imaginava o Ressuscitado agindo no coração do mundo como um fermento escatológico, fazendo-o crescer em direção à glória. Eis dois quadros de como ele vê o fim último do cosmos:

– "Então será o fim. Como um relâmpago de um polo a outro, a Presença silenciosamente acrescida de Cristo nas coisas se revelará bruscamente... Como um incêndio, como um dilúvio, a atração do Filho do Homem agarrará todos os elementos turbilhonantes do Universo, para os reunir e os submeter a Seu Corpo".[231]

– "*Et tunc erit finis*. Como uma maré imensa, o Ser terá dominado o frêmito dos seres. No seio de um oceano tranquilizado, mas no qual cada gota terá consciência de continuar sendo ela própria, a extraordinária aventura do mundo terá terminado. O sonho de toda a mística terá encontrado sua plena e legítima satisfação. *Erit in omnibus omnia Deus*".[232]

4. Elementos ou aspectos da renovação final

Tratamos acima: 1) do combate final no fim dos tempos, 2) da segunda vinda de Cristo, 3) da ressurreição dos mortos, 4) do juízo final e 5) do fim do mundo. Agora estamos tratando da renovação do mundo (6), à qual se seguirá finalmente a vida eterna (7).

Ora, como se dará tal renovação? Retomando os textos bíblicos, principalmente o importante passo 1Cor 15,22-28, poderíamos elencar os seguintes episódios, elementos ou aspectos desta renovação final:

1) Submissão e eliminação das forças hostis a Deus (cf. 1Cor 1,24-25); "remoção de todos os escândalos" (cf. Mt 13,41); *ekpyrososis*, que significa a faxina do mundo *(cf.* 2Pd 3,1-12).

[231] **Le milieu divin**, in **Oeuvres**, t. 4, Seuil, Paris 1957, p. 196.
[232] **L'avenir de l'homme**, in **Oeuvres**, t. V, Seuil, Paris 1959, p. 403.

2) Destruição final e para sempre da morte (cf. 1Cor 15,26; Ap 20,14).

3) "Restauração" ou "renovação" do mundo através da criação de "novos céus e nova terra" (cf. Ap 21,1), onde "habitará a justiça" (cf. 2Pd 3,13).

4) "Reunião em Cristo de todas as coisas: as do céu e as da terra" (Ef 1,10; cf. Cl 1,20).

5) Entrega por Cristo do Reino ao Pai (cf. 1Cor 15,24): é o mundo submetido e pacificado.

6) Submissão e entrega do próprio Filho ao Pai (cf. 1Cor 15,28).

7) "Deus tudo em todos" (cf. 1Cor 15,28): é a vida eterna.

Basta-nos ter elencado os elementos da renovação final do mundo, sem precisar nos deter sobre cada um deles. O que importa mesmo é concentrar-nos na última etapa da história da salvação: a vida eterna. É o que faremos a seguir.

VII. VIDA ETERNA

1. A vida eterna é para toda a Criação

Da vida eterna já falamos quando tratamos do céu. Acrescentemos aqui que, no Mundo definitivo, não haverá apenas a humanidade, mas também a ***criação*** toda, ambas transfiguradas. Eis como Lutero exprime a felicidade escatológica do homem em irmandade franciscana com a criação de Deus, já toda renovada:

> "Então o homem brincará com o céu, e a terra, e o sol, e com as criaturas. Todas as criaturas sentirão um prazer, um amor, uma alegria lírica, e rirão contigo e tu, por tua vez, rirás com elas".[233]

Não só: permanecerão também, no Reino eterno, as obras da *cultura e da civilização*, enquanto foram frutos e mediações do Amor,

[233] Ap. D. M. TUROLDO e G. RAVASI, **"Lungo i fiumi..."**: **i Salmi**, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, p. 289.

da Verdade e da Beleza.[234] R. Tagore o intuiu: "Deus vem a mim, no meu anoitecer, com as flores do meu passado frescas em seu cesto."[235]

Poder-se-ia dizer que tudo o que o amor agápico tocou tornar-se-á como que "encantado": imortalizado, perenizado, imantado de vida eterna. O amor é a assinatura da eternidade. Jesus garantia que nada se perderia do bem feito, mas tudo seria guardado nos "celeiros do céu" (Mt 13,30). O Apocalipse o confirma com as palavras: "Felizes os mortos, que morrem no Senhor... suas obras os acompanham" (Ap 14,13). Diz a propósito o Vaticano II:

> "O amor e suas obras permanecerão" (GS 39,1). "Todos esses bons frutos da natureza e do nosso trabalho nós os encontraremos novamente, purificados, iluminados e transfigurados" (GS 39,2).

2. "Recolhei os pedaços que sobraram, para que nada se perca!" (Jo 6,12)

No celeiro do Mundo novo, recolher-se-ão absolutamente todas as espigas que frutificaram ao longo de todo o labor histórico do mundo (cf. Mt 13,30; Ap 14,15-16). Sequer um grão será deixado para trás. Não se perderá uma migalha de bondade, verdade e beleza que tiver sido produzida!

A ressurreição da carne é ressurreição absolutamente de tudo, inclusive dos menores fragmentos de luz e amor vividos na terra. Jesus não ensinava que um simples "copo de água" iria ser recompensado (cf. Mt 10,42)? Não dizem as Escrituras que toda lágrima será enxugada (cf. Ap 7,17; 21,4)? Diz um texto do Magistério que nada "será perdido e nem terá sido em vão".[236]

[234] Para K. Barth a música de Mozart, que ele prezava mais que todas e sobre a qual fez teologia, estava, por sua perfeição, praticamente pronta para entrar no Reino consumado. Dizia que não sabia se os anjos tocavam Mozart ou Bach quando louvavam o Senhor Deus, mas que estava convencido de que tocavam Mozart quando se divertiam entre eles.

[235] *Pássaros perdidos*. in T. TAGORE, *Colheita de frutas...*, Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro 1961, p. 66.

[236] JOÃO PAULO II, *Solicitudo Rei Socialis* 47.

O rio do tempo levará todas as experiências que fizemos no amor e na graça, até as mais efêmeras, e as depositará no mar da eternidade. Portanto, em lugar do horroroso "eterno retorno" de tudo, haverá o "retorno de tudo ao eterno". Tudo voltará, mas em glória. Nada será perdido. Nenhuma morte terá sido definitiva, nenhum fracasso terá sido irreversível e nenhum adeus terá sido "para sempre". Nessa linha contamos com vários testemunhos significativos:

– Assim se exprime o genial teólogo russo P. Florenski († 1937): "Tudo passa e tudo permanece". Sim, permanece, mas transformado, recapitulado, recuperado, restabelecido, reintegrado, ressuscitado.[237]

– Igualmente, o teólogo W. Breuning escreve: "Deus (na ressurreição) recolheu todas as lágrimas e não passou por alto nenhum sorriso. Ressurreição do corpo significa que o homem ante Deus não só reencontra seu último instante, mas toda a sua história".[238]

– O filósofo cristão Josef Pieper escreve: "Nem um iota será em vão e perdido para sempre de tudo aquilo que é terreno e historicamente bom".

– Outro filósofo cristão, Jacques Maritain, escreve belamente:

> "O filósofo não se consola da perda irreparável da menor realidade fugitiva, de um rosto, de um aceno de mão, de um ato de liberdade ou de um acorde de música, onde se passa um pouco de amor e de beleza... Nada disso passa, porque a memória dos anjos guarda todas essas coisas... Elas estão lá melhor que nelas mesmas..."[239]

Os poetas também intuíram a perenidade de todas as coisas belas e boas. O americano Henry D. Toreau cantava: "Todo o bem feito,

[237] Ap. V. MANCUSO, **L'anima e il suo destino**, Raffaello Cortina Editore, Milão 2007, p. 227-230.

[238] "Morte e ressurreição na pregação", in **Concilium**, nº 38 (1968), p. 187 da ed. espanhola.

[239] **Science et Sagesse**, in **Oeuvres complètes**, t. VI, p. 130.

por menor que seja, é feito para sempre". Salvo erro, foi John Keats († 1821) que escreveu: "A rosa fenece, mas seu perfume é dessas coisas que duram para sempre". Enfim, o austríaco Rainer M. Rilke († 1926): "Nada que é bom, tão logo venha à existência, pode ser suprimido. Ele por si mesmo assume realidade, tal como uma árvore: ele floresce e dá fruto. Nada é perdido: tudo se passa adiante". [240]

Podemos assim já fazer o cálculo de todas as coisas boas e amáveis que gostaríamos de reencontrar no céu: experiências, relações, desejos. Lá as teremos de volta e elas nos virão ao encontro, purificadas, transfiguradas e imortalizadas.

Sobre isso também os poetas mostram um poder particular de evocação. Assim, o amor de Dante por Beatriz se conserva no além, porém totalmente sublimado, como testemunha a *Divina Comédia*. Assim é também com o amor de Margarida, no *Fausto* de Goethe: quando ela, no céu, vê entrar seu amado, exclama: "O outrora amado, já não contristado, vejo regressar".[241] E o poema acaba com os conhecidos versos:

> "Tudo o que morre e passa / É símbolo somente.
> O que não se atinge / Aqui temos presente.
> O mesmo indescritível / Se realiza aqui.
> O feminino eterno / Atrai-nos para si". [242]

3. A história eônica

Mas na visão da vida celeste, tal como foi exposta acima, não se insinua um inquietante elemento de estaticismo, de mesmice e por isso de tédio? Não, como vimos.

Justamente a ideia de ***evo*** (*aiôn*), que é a duração própria das realidades espirituais criadas, ajuda-nos a responder a esse temor. Efetivamente, o evo só supõe imutabilidade ***substancial***, ou seja,

[240] **Cartas do poeta sobre a vida**, Martins Fontes, São Paulo 2007, p. 235.
[241] W. GOETHE, **Fausto**, versos 12244-46, trad. Agostinho D'Ornellas, Martin Claret, São Paulo 2002, p. 482.
[242] ID., versos 12275-82, trad. id., p. 483.

a que toca a substância de nosso ser, fixado em Deus, "rocha eterna", para sempre. O evo não implica, porém, imutabilidade absoluta, de tudo. Tal é a explicação de Santo Tomás.[243] O evo, como duração específica, é um *quid medium* entre a eternidade e o tempo: por seu lado imutável, participa da eternidade imóvel; e por seu lado mutável, participa do tempo móvel.

Que haja, por um lado, uma imutabilidade ***substancial*** é bom e consolador. Essa imutabilidade diz respeito à "alegria que ninguém nos poderá tirar" (cf. Jo 16,22). E isso deve ser destacado, pois a estabilidade é um elemento essencial da felicidade. De fato, se no seio da experiência da felicidade terrena, fica ainda algum temor de perder essa felicidade, tal temor, como já tinha sido visto por Platão, é como o verme que corrói a fruta.

Mas isso não contradiz o aspecto dinâmico da felicidade eterna. Pois, como vimos, pode haver, sim, uma dinâmica no seio da felicidade, não, porém, uma que possa decair, mas uma que siga "sempre para frente". É a dinâmica de uma felicidade que cresce cada vez mais, de um "entrar" interminável "na alegria do Senhor", alegria que é justamente incomensurável.

Por outro lado, o evo não exclui uma mutabilidade ***acidental***, aquela relativa, tanto aos afetos e pensamentos que poderemos ter no céu, como a lugares e tempos em que poderemos estar. Estas determinações acidentais podem mudar e precisam mudar, tanto mais que continuaremos a ser no céu criaturas vivas. Assim, pode haver no evo um "aqui e lá" e um "antes ou depois". Tomemos o caso do anjo Gabriel no evento da Anunciação. Para ele existe um movimento: ir até Nazaré. E existe também certa temporalidade: o momento em que aparece à Virgem, anunciando-lhe a maternidade messiânica, e o momento subsequente em que recebe seu *fiat* bem-aventurado.

Igualmente, no evo haverá lugar para sentimentos e pensamentos vários, relativos aos encontros que teremos com outros eleitos. Como não pensar na emoção do encontro com pessoas queridas, que conviveram conosco e que nos precederam no Reino: mãe, pai, esposa, esposo, avós, amigos, mestres?

[243] Cf. **Suma teológica** I, q. 10, a. 5 e 6.

3.1. *A história celeste em pericórese com a história terrestre*

Dissemos que, no tipo de duração que é o evo, "passam-se coisas". Ocorrem aí "eventos". Além e ao lado de nossa história temporal, deve haver uma "história eônica" (de *aiôn* = evo). Às vezes, as duas estão imbricadas. Efetivamente, eventos histórico-salvíficos que se passam na terra têm repercussão no céu entre os anjos e os santos.

Tanto o livro do Apocalipse quanto os textos litúrgicos dão testemunho dessa repercussão. Foi, por exemplo, um "evento eônico" sem par a ascensão gloriosa de Cristo ao céu para se sentar à direita do Pai. Igualmente, foi um fato único no céu quando a Virgem foi assumida pelos anjos na glória. Rilke, no *Das Marien-Leben*, imagina a Virgem entrando no céu nestes termos:

> "Quem imaginaria que antes de sua vinda
> o céu inteiro era incompleto?
> O Ressurrecto ocupara seu lugar,
> mas por vinte e quatro anos
> havia um vazio a seu lado. (...)
> ... Mas quando a Forma enternecedora
> juntou-se aos novos bem-aventurados
> e ocupou discretamente o seu lugar, luz frente à luz,
> irrompeu de seu ser um tal fulgor
> que os Anjos, por ela ofuscados,
> exclamaram: 'Quem é?' (...)
> No alto, o céu abalou-se em seus fundamentos:
> Homem, ajoelha-te, olha-me nos olhos e canta".[244]

E os santos? Estariam ociosos no céu? De modo nenhum. Santa Teresinha, por exemplo, dizia que iria "passar o céu fazendo bem na terra". Não supõe isso toda uma história de cuidados e intervenções junto aos seus devotos, a partir mesmo do céu? E não se pode dizer o mesmo dos outros eleitos, sobretudo da Mãe de Jesus? Puebla afirma de Maria: "Ela, gloriosa no céu, atua na terra" (nº 288). Esta comunhão de história entre o céu e a terra se mostra de modo eloquente na figura da Mulher do Ap 12: ela está

[244] R. M. RILKE, **Vida de Maria**, trad. de D. F. da Silva, Vozes, Petrópolis 1995, p. 59-61.

"vestida de sol e coroada de estrelas" e, no entanto, está "gritando em dores de parto". De fato, em suas aparições, a Mãe do Senhor, embora na glória, se mostra aflita com a sorte dos filhos peregrinos neste mundo. Nessa linha, o caso de N. Sra. da Salette (1846), a "Virgem que chora", talvez seja o mais eloquente.

3.2. *A história celeste em sua dinâmica própria*

Além desses eventos relativos à participação dos habitantes do céu na história terrena, existem outros eventos puramente internos ao evo. Sem dúvida, acontecem nos céus encontros e conversas entre os membros da mesma família, entre amigos e entre os que foram outrora discípulos e mestres. Haveria comemorações e festas? Por que não? Santo Agostinho o sugere quando diz que no céu esqueceremos todas as penas, menos a nossa libertação, explicando: "para não sermos ingratos ao nosso libertador".[245]

Haveria passeios pelos vastos mundos de Deus? Certamente, pois, a se crer no filósofo-místico Ibn Arabi, a criação será constantemente renovada e, com cada nova criação, haverá a cada vez um novo prazer. Assim, os eleitos verão cada vez coisas novas.[246] Portanto, o céu será ao mesmo tempo um *motus quietus* em relação ao ser dos eleitos, estavelmente felizes, e um *motus perpetuus* em relação à sua vida relacional.

E o próprio corpo ressuscitado não exercerá no céu suas atividades próprias? Como não? Para que teria ainda os sentidos corporais? Poderá ver, ouvir, tocar, degustar, cheirar. Para que teria órgãos? Poderá certamente falar, abraçar, andar, trabalhar, dançar. Mas aí os sentidos, com seus respectivos órgãos e funções, serão totalmente transcendentalizados e adaptados ao mundo da glória.[247]

A relação sexual, como afirma Jesus (cf. Mc 12,25) e ao contrário da letra do *Corão*, não será uma atividade apropriada para

[245] **A Cidade de Deus**, XXII, 30, 3.

[246] **Alquimia da felicidade perfeita**, Landy, São Paulo 2002, § 93, p. 163-164.

[247] Cf. G. THILS, **Théologie des réalités terrestres**, Desclée, Tournai 1946, p. 168-169, ap. B. BARTMANN, **Teologia dogmática**, Paulinas, São Paulo 1964, t. III, p. 434, n. 1.

a vida celeste, não, porém, por excesso (porque seria demais), mas por deficiência (porque é de menos). Além de dispensável, a relação sexual representará no céu um tipo prazer de todo "superado", tanto em termos de tempo, como de qualidade. O melhor do sexo, que é o amor interpessoal, sem excluir a alegria a ele conexa, será recuperado de forma superior num nível superior.

Aliás, não estaria aí o grão de verdade que pode existir nas escatologias que temos por demais "naturalistas", como as do espiritismo e do visionário Swedenborg, em certas mitologias e mesmo nas grandes religiões? Certo, essas concepções por demais "carnais" precisam ser purificadas, sem serem, contudo, sumária e absolutamente descartadas. Aqui também vale a máxima de São Paulo: "Provai tudo e ficai com o que é bom" (1Ts 5,21).

Por outro lado, o amor humano, em todas as suas formas, inclusive a conjugal, certamente se manterá. Como vimos em referência à integridade do corpo ressuscitado, a sexualidade, como modo específico de ser varão ou mulher, se manterá no céu, assim como se manterá a forma conjugal do amor, não naturalmente no modo genital, totalmente inadequado para os "filhos da ressurreição" (Lc 20,36).

No céu, haverá, portanto, fatos, ocorrências, digamos mesmo aventuras, e que aventuras! A história prosseguirá, mas não mais segundo a dialética que Hegel decodificou, com seu inevitável momento negativo, mas segundo outra dialética, integralmente positiva. O processo histórico não será mais uma linha em zigue-zague, mas um curso retilíneo, sempre ascensional, indo de luz em luz, de graça em graça, de alegria em alegria, de glória em glória.

Ora, se o céu é assim, então temos novos motivos para desejá-lo e, consequentemente, de prepará-lo por uma vida digna. Pois, se o céu é também feito de experiências e relações que queremos perpetuar, então – eis aí a consequência prática – comecemos por viver experiências e relações que gostaríamos de repetir ainda e sempre. Em verdade, só poderemos entrar no céu se o céu primeiro entrar em nós.

4. Epílogo

Eis, para terminar, a meditação teológica de Santo Anselmo sobre a felicidade do Reino:

> – "Se a vida criada já é uma alegria, quão agradável não será a vida criadora? (...) Se as alegrias dispensadas pelas coisas criadas são muitas e grandes, qual e quão grande não haverá de ser a alegria existente naquele que é a causa de todas as coisas agradáveis?" [248]

> – "Ó coração humano, ó coração pobre, atribulado e inquieto, como hás de te sentir feliz se possuíres, em abundância, desses bens! Sonda o teu âmago, para ver se cabe nele a alegria de tanta felicidade".[249]

E poderíamos fechar, como faz Santo Agostinho em "A Cidade de Deus":

> "Então, descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que haverá no Fim que não tem fim". [250]

[248] **Proslógio**, cap. XXIV, in Os Pensadores, Abril, São Paulo 1979, p. 119.
[249] **Op. cit.**, cap. XXV, p. 121.
[250] **A Cidade de Deus**, XXII, 30, 6.

BIBLIOGRAFIA

(por ordem de importância)

BÁSICA

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, nº 668-682; 988-1060.

CONGREGAÇÃO DA DOUTRINA DA FÉ, *Recentiores episcoporum Synodi* (carta de 17 de maio de 1979), in **Denzinger-Hünermann**, 4650-4659; saiu também em *Pergunte e responderemos*, nº 532 (2006), p. 23-24.

COMISSÃO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA, *A esperança cristã na ressurreição. Algumas questões atuais de Escatologia* (1990), Vozes, Petrópolis 1994.

Michael SCHMAUS, *A fé da Igreja*, Vozes, Petrópolis 1981, v. VI, parte 6, p. 149-242.

Leonardo BOFF, *Vida para além da morte*, Vozes, Petrópolis 1973.

Henri RONDET, *Fins do homem e fim do mundo,* Herder, São Paulo 1965, com seleção de textos (em quase metade do LIVRO).

João Batista LIBÂNIO e MARIA CLARA BINGEMER, *Escatologia cristã*, Col. Teologia e Libertação 10, Vozes, Petrópolis 1985.

Franz-Josef NOCKE, *Escatologia*, in **Theodor Schneider** (org.), *Manual de dogmática*, Vozes, Petrópolis 2001, v. II, p. 339-426.

Martín Gelabert BALLESTER, *A nossa ressurreição. "Creio na ressurreição da carne, na vida eterna"*, Paulinas, São Paulo 2006.

Jürgen MOLTMANN, *A vinda de Deus. Escatologia cristã,* Unisinos, São Leopoldo 2003.

Complementar

Johannes FEINER e Magnus LÖHRER, *Mysterium salutis*, Vozes, Petrópolis 1985, vol. V/3: Escatologia.

Luís Carlos SUSIN, *Assim na terra como no céu. Brevilóquio sobre Escatologia e Criação*, Vozes, Petrópolis 1995.

Jean LYON, *E depois?...*, Paulinas, São Paulo 1966.

Estêvão BETTENCOURT, *A vida que começa com a morte*, Agir, Rio de Janeiro 1955.

Andrés TORNOS CUBILLO, *A esperança e o além na Bíblia*, Vozes, Petrópolis 1995.

Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *O homem e a eternidade*, Lisboa, 1959.

M. Angela VILHENA e Renold J. BLANK, *Esperança além da esperança. Antropologia e escatologia*, Paulinas/Siquem, São Paulo/Valência 2003.

Renold J. BLANK, *Escatologia da pessoa. Vida morte e ressurreição*, Paulus, São Paulo 2000 (com bibliografia, p. 327-334).

_____ *Escatologia do mundo. O projeto cósmico de Deus*, Paulus, São Paulo.

Ladislau BOROS, *Nós somos futuro*, Loyola, São Paulo 1971.

AA.VV., **Concilium**, Janeiro (1969/1): *"A Escatologia, perspectiva cheia de esperança da vida cristã"*.

Alfred LÄPLE, *A vida que começa com a morte*, São Paulo 1968.

Maria Manuela CARVALHO, *A consumação do homem e do mundo*, Col. Estudos Teológicos 11, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2002.

Jean-Marie AUBERT, *E depois... vida ou nada? Ensaio sobre o além*, Paulus, São Paulo 1995.

Mário A. BETIATO, *Escatologia cristã. Entre ameaças e a esperança*, Vozes, Petrópolis 2006.

Em italiano e espanhol

Joseph RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assis 1979 (trad. esp. Herder, Barcelona 1980).

Hans Urs VON BALTHASAR, *I novissimi nella teología contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967 (orig. 1957).

Gisbert GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte*. Lectura esperanzada de los 'Novíssimos', Sal Terrae, Santander 1981.

Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Col. BAC-Manuales 16, s.e., Madri 2000, 3a. ed. revista.

José Antonio SAYÉS, *Más allá de la muerte*, Madri 1996.

J. M. CABODEVILLA, *32 de Diciembre. La muerte y después de la muerte*, BAC 288, Madri 1969.

C. POZO, *Teología del más allá*, BAC 282, Madri 1992.

Fim

"Numa cultura espiritualmente desnutrida, mas sequiosa de espiritualidade, como é a nossa, a teologia precisa não tanto avançar horizontalmente e dizer coisas novas, quanto mergulhar em profundidade nas verdades perenes da fé, para redizê-las a uma humanidade cansada de novidades e sedenta de verdade." (p. 10)

Como definir o estado intermediário entre a morte pessoal e a ressurreição dos mortos? Existe alma? Qual a sua relação com o corpo? Como superar a morte? Partindo de questões fundamentais para todo cristão, Frei Clodovis Boff, por meio de uma linguagem didática, mas sem perder o tom pastoral e espiritual, busca soluções claras, de caráter aberto e literário, de acordo com a doutrina da Igreja.

EDITORA AVE-MARIA
CLARET PUBLISHING GROUP
ISBN: 978-85-276-1354-5
9 788527 613545